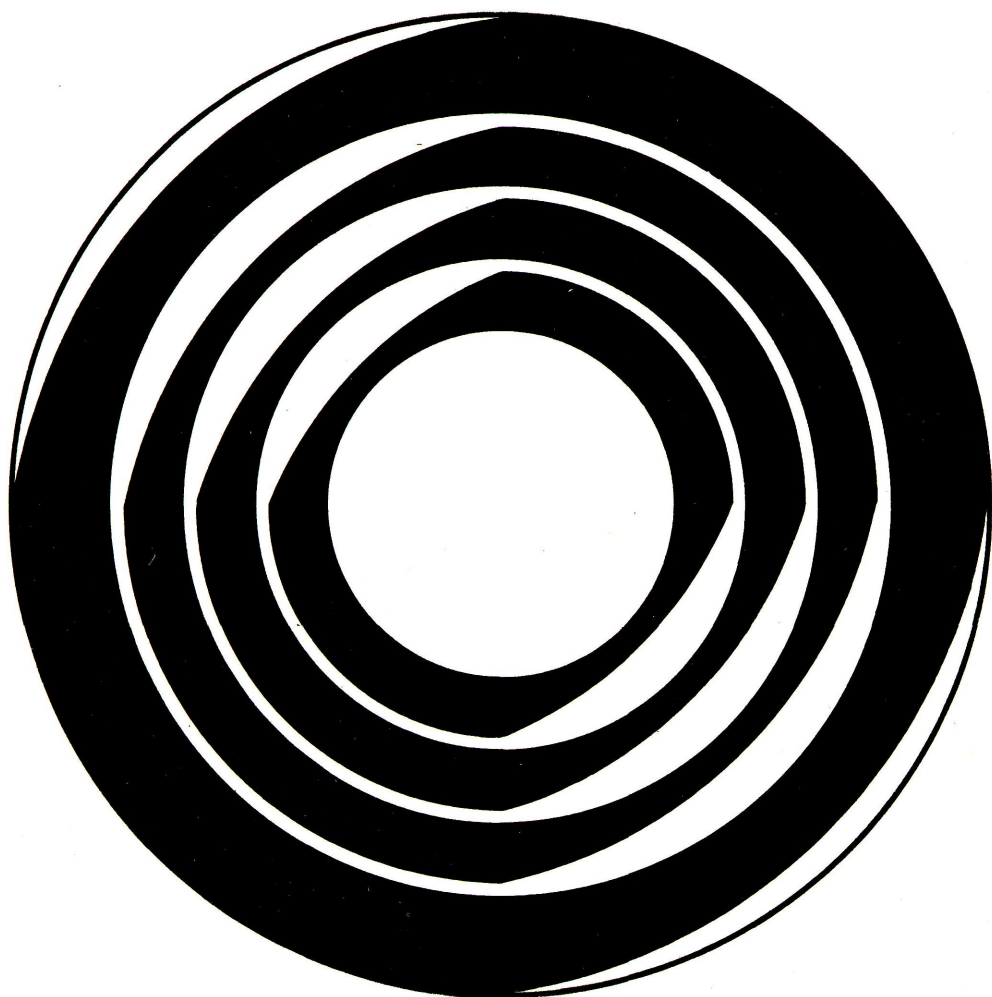
RENÉ GUÉNON

EDIZIONI MEDITERRANEE

FORME TRADIZIONALI E CICLI COSMICI

René Guénon

FORME TRADIZIONALI E CICLI COSMICI

Gli articoli raccolti in questo volume rappresentano l'aspetto forse piú « originale » — e per molti lettori anche il piú sconcertante — dell'opera di René Guénon. Si sarebbe potuto scegliere un titolo come « Frammenti di una storia sconosciuta », ma d'una storia che ingloba protostoria e preistoria, poiché inizia la Tradizione primordiale contemporanea agli albori della presente umanità.
Si tratta di frammenti destinati a rimanere tali, nel senso che sarebbe stato certamente impossibile, per lo stesso Guénon, esporre questa storia senza soluzione di continuità e senza lacune, poiché le fonti tradizionali che gli hanno fornito i vari elementi erano verosimilmente molteplici. Anche da un altro punto di vista questi possono definirsi « frammenti »: nella raccolta, infatti, si son potuti riunire soltanto i testi che ancora non sono stati incorporati in volumi anteriori, sia dallo stesso Guénon, sia da coloro i quali hanno provveduto alla compilazione delle raccolte postume già pubblicate.
Dei testi contenuti in quest'opera, soprattutto quelli riguardanti la Regione Iperborea e l'Atlantide costituiranno per alcuni la pietra dello scandalo, poiché quanto viene detto su tali argomenti si trova in netto contrasto con le idee generalmente prevalenti nel mondo scientifico occidentale. Piú numerosi sarebbero forse i punti di contatto con i risultati della ricerca scientifica sovietica; ma la conoscenza che abbiamo di essi è troppo imperfetta, per poterne trarre delle utili conclusioni.
D'altra parte, dato il carattere chiaramente preistorico delle epoche alle quali ci riportano le tradizioni iperborea ed atlantidea, non si po-

FORME TRADIZIONALI E CICLI COSMICI

RENÉ GUÉNON

EDIZIONI MEDITERRANEE

RENÉ GUÉNON

FORME TRADIZIONALI E CICLI COSMICI

EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

INDICE

PRESENTAZIONE

Gli articoli raccolti in questo volume rappresentano l'aspetto forse piú « originale » — e per molti lettori anche il piú sconcertante — dell'opera di René Guénon. Si sarebbe potuto scegliere un titolo come Frammenti di una storia sconosciuta, *ma d'una storia che ingloba protostoria e preistoria, poiché inizia con la Tradizione primordiale contemporanea agli albori della presente umanità.*

Si tratta di frammenti destinati a rimanere tali, nel senso che sarebbe stato certamente impossibile, per lo stesso Guénon, esporre questa storia senza soluzione di continuità e senza lacune, poiché le fonti tradizionali che gli hanno fornito i vari elementi erano verosimilmente molteplici. Anche da un altro punto di vista questi possono definirsi « frammenti »: nella raccolta, infatti, si son potuti riunire soltanto i testi che ancora non sono stati incorporati in volumi anteriori, sia dallo stesso Guénon, sia da coloro i quali hanno provveduto alla compilazione delle raccolte postume già pubblicate.

A nostro avviso, cosí come sono, questi frammenti possono aprire tanti nuovi orizzonti per l'odierno lettore occidentale, che sarebbe stato un peccato lasciarli sepolti in collezioni di riviste reperibili solo in qualche grande biblioteca pubblica.

Poco sopra, abbiamo accennato a delle molteplici fonti

tradizionali; a tal proposito, si può ricordare quanto ebbe a scrivere un giorno René Guénon, vale a dire che le sue fonti non comportavano « attestati o referenze ». Tutto questo è ancor piú vero per i testi qui raccolti che per altri scritti di Guénon. Il presente volume è cosí destinato, nelle nostre intenzioni, principalmente a quanti già conoscono nel suo complesso l'opera di questo autore: l'esposizione della Metafisica fatta da Guénon, sarà per questi suoi lettori la miglior garanzia per questa storia della Tradizione.

Dei testi che seguono, soprattutto quelli riguardanti la Regione Iperborea e l'Atlantide costituiranno per alcuni la pietra dello scandalo, poiché quanto viene detto su tali argomenti si trova in netto contrasto con le idee generalmente prevalenti nel mondo scientifico occidentale. Piú numerosi sarebbero forse i punti di contatto con i risultati della ricerca scientifica sovietica; ma la conoscenza che abbiamo di essi è troppo imperfetta, per poterne trarre delle utili conclusioni.

D'altra parte, dato il carattere chiaramente preistorico delle epoche alle quali ci riportano le tradizioni iperborea ed atlantidea, non si potrebbe ricavarne che semplici indizi o fasci d'indizi, per lo piú nei domini dell'etnografia, della linguistica comparata e delle religioni. Si potrebbero, in tal modo, menzionare la comunanza di certi riti, la parentela piú o meno stretta di certi altri, in particolare della circoncisione, praticata su entrambe le coste dell'Atlantico. Notevoli potrebbero essere anche gli apporti dell'architettura e dell'archeologia: si sa che, dopo averlo negato per generazioni, in seguito alla scoperta di qualche cripta funeraria, gli scienziati hanno dovuto ammettere che le piramidi del Nuovo Mondo erano impiegate non soltanto come templi, ma anche come tombe — e talvolta come osservatori — proprio come quelle egizie.

Resta il fatto che un simile insieme di dati, dal punto di vista della Scienza ufficiale, ancora una volta può soltanto recare indizi, non certezze, riguardo alla presenza dell'uomo in un continente atlantideo, della cui esistenza nelle epoche geologiche anteriori ormai non si dubita piú.

Lo studio dei cicli cosmici, con cui s'inizia la raccolta, data la sua caratteristica di preambolo, non presenta particolari difficoltà, essendo generalmente nota in Occidente l'esistenza di una dottrina dei cicli, nella tradizione indú. Si sa ora dell'esistenza di teorie cicliche anche nella Cabala ebraica e nell'esoterismo islamico.

Per dare maggiore uniformità alla raccolta in questione, oltre ai saggi sull'Atlantide e sull'Iperborea, si è tenuto conto solamente di quelli relativi alle tradizioni non cristiane che hanno avuto un'influenza diretta sul mondo occidentale, vale a dire la tradizione ebraica e quelle egizia e greco-latina: non vi figurano, pertanto, né il Celtismo né l'Islam. Questo non per misconoscere — lungi da noi! — l'importanza di queste due forme tradizionali; soltanto che, nell'opera di Guénon, quanto concerne il Celtismo è andato a costituire parte integrante della raccolta a cui si è dato il titolo di Symboles fondamentaux de la Science sacrée: *è stato cosí per gli studi su « Il Santo Graal » (cap. III e cap. IV di quest'opera), su « La triplice cinta druidica » (cap. X), su « La Terra del Sole » (cap. XII), su « Il Cinghiale e l'Orsa » (cap. XXIV).*

Per quanto riguarda l'Islam, l'unico articolo di Guénon avente attinenza con il presente argomento è quello intitolato « I misteri della lettera Nun », che forma il capitolo XXIII della citata raccolta Symboles fondamentaux de la Science sacrée.

Per le tradizioni ebraica ed egizia, si potranno integrare gli studi inseriti nel presente volume con il XXI capitolo di Le Règne de la quantité et les signes des Temps, *su « Caino e Abele », e con il capitolo XX dei* Symboles fondamentaux, *intitolato « Sheth ».*

Fatte queste precisazioni, sarà bene aggiungere che questo volume non potrà, in ogni caso, essere considerato separatamente ai due ora citati ed a Le Roi du Monde, *intesi nella loro globalità.*

Concludendo, ci sia consentito far rilevare che le conoscenze cosmologiche tradizionali racchiuse in questi quattro li-

bri costituiscono una somma che senza dubbio non ha uguali in nessuna lingua.

Roger Maridort

I

ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA DOTTRINA DEI CICLI COSMICI (*)

Ci è stato chiesto talvolta, a proposito degli accenni che siamo stati indotti a fare in diverse occasioni alla dottrina indú dei cicli cosmici ed a quelle equivalenti che si ritrovano in altre tradizioni, di darne, se non una esposizione completa, almeno un quadro d'insieme, a grandi linee. Per la verità, ci sembra questo un compito pressoché impossibile, non solo per la intrinseca complessità dell'argomento, ma anche e soprattutto per le grandi difficoltà che si incontrano ad esprimere questi concetti in una lingua europea, in maniera tale, da renderli comprensibili alla mentalità occidentale attuale, completamente disabituata ad un tal genere di considerazioni. Tutto ciò che si può fare, a nostro avviso, è cercare di chiarire certi punti, con delle osservazioni come quelle che seguono, alle quali non si può chiedere altro che di fornire delle semplici indicazioni circa il senso della dottrina in questione, piuttosto che darne una spiegazione esauriente.

Considereremo un ciclo, nella accezione piú ampia del termine, come la rappresentazione del processo di sviluppo di uno stato qualsiasi della manifestazione, oppure, se si trat-

(*) Articolo pubblicato in inglese sul *Journal of the Indian Society of Oriental Art,* numero di giugno-dicembre 1937, dedicato a A.K. Coomaraswamy, in occasione del suo sessantesimo compleanno. Ripubblicato in *Études Traditionnelles,* ottobre 1938.

ta di cicli minori, di qualcuna delle modalità piú o meno limitate e particolari di tale stato. D'altronde, in virtú della legge di corrispondenza che collega tutte le cose nell'Esistenza universale, vi è sempre e necessariamente una certa analogia sia fra i diversi cicli di uno stesso ordine, sia tra i cicli principali e le loro suddivisioni secondarie. È quindi lecito, parlandone, impiegare un unico modo d'espressione, anche se questo spesso dovrà essere inteso solo simbolicamente, l'essenza stessa di ogni simbolismo fondandosi appunto sulle corrispondenze e sulle analogie che realmente esistono nella natura delle cose. Alludiamo qui soprattutto alla forma « cronologica » assunta dalla dottrina dei cicli: poiché il *Kalpa* rappresenta lo sviluppo totale di un mondo, vale a dire di uno stato o grado dell'Esistenza universale, è evidente che si potrà parlare letteralmente della durata di un *Kalpa,* valutata in base ad una qualsiasi unità di misura del tempo, soltanto se si tratterà del *Kalpa* che si riferisce ad uno stato in cui il tempo è una delle condizioni determinanti, quale è propriamente il nostro mondo. In ogni altro caso, tutte le considerazioni di durata e di successione non potranno avere che un valore meramente simbolico e dovranno essere trasposte analogicamente, la successione temporale diventando allora solo un'immagine della concatenazione, insieme logica e ontologica, di una serie « extra-temporale » di cause ed effetti. Tuttavia, poiché il linguaggio umano non può esprimere direttamente condizioni diverse da quelle proprie del nostro stato, un simbolismo del genere è per ciò stesso sufficientemente giustificato e dev'essere considerato perfettamente naturale e normale.

Non abbiamo, in questa sede, l'intenzione di occuparci dei cicli piú ampi, come i *Kalpa*; ci limiteremo a quelli che si svolgono entro il nostro *Kalpa*, cioè ai *Manvantara* e alle loro suddivisioni. A questo livello, i cicli presentano un carattere sia cosmico che storico, poiché riguardano particolarmente l'umanità terrestre, pur essendo nello stesso tempo collegati a tutti gli avvenimenti che si producono nel nostro

mondo al di fuori di essa. In ciò non vi è nulla di sorprendente, perché il ritenere la storia dell'uomo come isolata in qualche modo da tutto il resto è un'idea esclusivamente moderna, in netta opposizione con l'insegnamento di tutte le tradizioni, che, al contrario, sono unanimi nell'affermare l'esistenza di una correlazione necessaria e costante tra l'ordine cosmico e quello umano.

I *Manvantara*, o ere dei successivi *Manu*, sono quattordici e formano due serie settenarie, di cui la prima comprende i *Manvantara* trascorsi e quello presente, la seconda i *Manvantara* futuri. Queste due serie, di cui, come abbiamo visto, una si riferisce al passato, con il presente che ne è la risultante immediata, e l'altra al futuro, possono essere messe in corrispondenza con quelle dei sette *Swarga* e dei sette *Pâtâla,* i quali rappresentano rispettivamente l'insieme degli stati superiori ed inferiori allo stato umano, se ci si pone dal punto di vista della gerarchia dei gradi dell'Esistenza ovvero della manifestazione universale, o l'insieme di quelli anteriori e posteriori a questo stesso stato, nel caso invece che ci si ponga dal punto di vista del concatenamento causale dei cicli, descritto simbolicamente, come sempre, mediante l'analogia di una successione temporale. Quest'ultima angolazione è evidentemente quella che qui piú interessa: essa infatti ci consente di vedere, all'interno del nostro *Kalpa,* in virtú della relazione analogica sopra menzionata, un'immagine ridotta di tutto l'insieme dei cicli della manifestazione universale e, in questo senso, si potrebbe dire che la successione dei *Manvantara* rappresenta in certo qual modo un riflesso degli altri mondi nel nostro. D'altronde, si può ancora notare, a conferma di ciò, che le parole *Manu* e *Loka* sono entrambe designazioni simboliche del numero 14; parlare a questo proposito di una semplice « coincidenza » equivarrebbe a dar prova di una completa ignoranza delle ragioni profonde, inerenti ad ogni simbolismo tradizionale.

Si può ravvisare ancora un'altra correlazione con i *Manvantara*, quella relativa ai sette *Dwîpa* o « regioni » in cui

si divide il nostro mondo. Infatti, sebbene questi siano rappresentati, conformemente al senso proprio della parola che li designa, come altrettante isole o continenti distribuiti in un certo modo nello spazio, bisogna guardarsi da un'interpretazione strettamente letterale, che li identifichi senz'altro alle diverse zone della terra attualmente conosciuta; essi, in effetti, non « emergono » simultaneamente, bensí successivamente, il che vuol dire che uno solo di essi si manifesta nel dominio sensibile nel corso di un certo periodo. Se questo periodo è un *Manvantara*, si deve concludere che ogni *Dwîpa* dovrà apparire due volte nel *Kalpa*, ossia una volta in ciascuna delle due serie settenarie di cui dicemmo poc'anzi; e dal rapporto fra queste due serie, che si corrispondono inversamente, come avviene in tutti i casi simili, e in particolare per quelle degli *Swarga* e dei *Pâtâla*, si può dedurre che l'ordine di apparizione dei *Dwîpa* dovrà ugualmente, nella seconda serie, essere l'inverso di quello che è stato nella prima. Si tratta, in definitiva, di differenti stati del mondo terrestre, piuttosto che di « regioni » vere e proprie. Il *Jambu-Dwîpa* rappresenta in realtà l'intera superficie terrestre nel suo stato attuale; e se di esso si dice che si estende a sud del *Mêru*, cioè della montagna « assiale » intorno alla quale si compiono le rivoluzioni del nostro mondo, è proprio perché, essendo il *Mêru* simbolicamente identico al Polo Nord, effettivamente, rispetto a questo, tutte le terre sono situate a sud. Per dare maggiori spiegazioni sull'argomento, bisognerebbe poter sviluppare il simbolismo delle direzioni dello spazio, secondo cui sono ripartiti i *Dwîpa*, come pure i rapporti di corrispondenza esistenti fra questo simbolismo spaziale e il simbolismo temporale sul quale poggia tutta la dottrina dei cicli; ma, poiché non ci è possibile inoltrarci qui in considerazioni che da sole richiederebbero un intero volume, dobbiamo accontentarci di queste sommarie indicazioni, che, del resto, potranno facilmente completare per proprio conto coloro che hanno già qualche conoscenza in materia.

Queste nostre osservazioni concernenti i sette *Dwîpa* tro-

vano poi conferma nei dati concordanti di altre tradizioni, nelle quali si parla ugualmente di « sette terre », segnatamente nell'esoterismo islamico e nella Kabbala ebraica: in quest'ultima, le « sette terre », pur essendo raffigurate esteriormente come altrettante ripartizioni della terra di Canaan, sono poste in relazione con i regni dei « sette re di Edom », i quali corrispondono manifestamente ai sette *Manu* della prima serie. Queste terre, inoltre, sono tutte comprese nella « Terra dei Viventi », che rappresenta lo sviluppo completo del nostro mondo, realizzato in modo permanente nel suo stato principale. Si può rilevare qui la coesistenza di due punti di vista: quello della successione, che si riferisce alla manifestazione in se stessa, e quello della simultaneità, che si riferisce al suo principio, o a ciò che si potrebbe chiamare il suo « archetipo ». In fondo, la corrispondenza di questi due punti di vista equivale, in certo qual modo, a quella tra simbolismo temporale e simbolismo spaziale, cui abbiamo già accennato parlando dei *Dwîpa* della tradizione indú.

Nell'esoterismo islamico, le « sette terre » rappresentano, forse piú esplicitamente, altrettante *tabaqât* o « categorie » dell'esistenza terrestre, che coesistono e si compenetrano a vicenda, di cui una soltanto può essere attualmente colta dai sensi, mentre le altre sono allo stato latente e soltanto eccezionalmente possono essere percepite, per di piú in speciali condizioni. Anche in questo caso, esse si manifestano esteriormente, una per volta, nei diversi periodi che si succedono nel corso della intera durata di questo mondo. D'altra parte, ognuna delle « sette terre » è retta da un *Qutb* o « Polo », che corrisponde chiaramente al *Manu* del periodo durante il quale la rispettiva terra si manifesta. Questi sette *Aqtâb* sono subordinati al « Polo » supremo, cosí come i diversi *Manu* lo sono all'*Adi-Manu* o *Manu* primordiale; ma, in ragione della coesistenza delle « sette terre », esercitano anche, sotto un certo aspetto, le loro funzioni in modo permanente e simultaneo. Si noti, per inciso, che la designazione « Polo » è strettamente legata al simbolismo « polare » del *Mêru* men-

zionato poco sopra, il quale, nella tradizione islamica, ha per esatto equivalente il monte *Qâf*. Aggiungiamo che i sette « Poli » terrestri vengono considerati come il riflesso dei sette « Poli » celesti, che presiedono rispettivamente ai sette cieli planetari; e questo fa naturalmente pensare ad una corrispondenza con gli *Swarga* della dottrina indú, dimostrando ulteriormente la perfetta concordanza che esiste, al riguardo, fra le due tradizioni.

Considereremo ora le suddivisioni di un *Manvantara,* cioè i quattro *Yuga.* Faremo anzitutto notare, senza insistervi troppo, che tale divisione quaternaria di un ciclo è suscettibile di molteplici applicazioni, e che in effetti la si ritrova in molti cicli particolari: come esempio, possiamo citare le stagioni dell'anno, le settimane del mese lunare, le quattro età della vita umana; ed anche qui vi è corrispondenza con il simbolismo spaziale, riferito, in tal caso, principalmente ai quattro punti cardinali. D'altro canto, si è spesso rilevata la manifesta equivalenza dei quattro *Yuga* con le quattro età dell'oro, dell'argento, del rame e del ferro, quali furono conosciute dall'antichità greco-latina: in entrambe le rappresentazioni, ogni periodo è ugualmente caratterizzato da un processo di degenerazione, rispetto al precedente. Questo processo, che si oppone nettamente all'idea di « progresso » quale la concepiscono i moderni, si spiega semplicemente con il fatto che ogni svolgimento ciclico, vale a dire ogni processo di manifestazione, in cui è implicito necessariamente un allontanamento graduale dal principio, rappresenta realmente una « discesa »: è questo, del resto, il significato reale della « caduta » nella tradizione giudaico-cristiana.

La progressiva degenerazione da uno *Yuga* all'altro si accompagna ad una diminuzione della rispettiva durata, la quale è considerata incidere sulla lunghezza della vita umana; ma quel che piú importa, da questo punto di vista, è il rapporto tra le rispettive durate dei diversi periodi. Se la durata complessiva del *Manvantara* è rappresentata dal numero 10, quella del *Krita-Yuga* o *Satya-Yuga* lo sarà dal 4, quella

del *Trêta-Yuga* dal 3, quella del *Dwâpara-Yuga* dal 2 e quella del *Kali-Yuga* dall'1. Questi valori corrispondono altresí al numero delle zampe del toro simbolico di *Dharma* che si raffigurano poggiate sulla terra durante gli stessi periodi. La ripartizione del *Manvantara* si effettua quindi secondo la formula 10 = 4 + 3 + 2 + 1, che è l'inverso della *Tetraktys* pitagorica: 1 + 2 + 3 + 4 = 10. Quest'ultima formula rappresenta ciò che nel linguaggio dell'ermetismo occidentale viene denominato la « circolatura del quadrato », e l'altra il problema inverso della « quadratura del cerchio », che esprime appunto la relazione tra la fine e l'inizio del ciclo, cioè l'integrazione del suo sviluppo totale. È questo un simbolismo aritmetico e geometrico ad un tempo, che qui possiamo soltanto indicare di sfuggita, per non allontanarci troppo dall'argomento principale.

Quanto alle cifre indicate in diversi testi, in relazione alla durata del *Manvantara* e, conseguentemente, a quella degli *Yuga,* bisogna evitare di considerarle « cronologicamente » nel significato ordinario della parola, vale a dire come se esprimessero numeri di anni, da prendersi alla lettera. È questo d'altronde il motivo per cui le apparenti variazioni tra i dati non implicano in fondo una reale contraddizione. Per le ragioni che esporremmo in seguito, la sola di queste cifre da prendere in considerazione è il numero 4.320, dovendosi escludere i vari zeri che si fanno seguire a questo numero, e che verosimilmente sono destinati soprattutto a trarre in inganno coloro che volessero dedicarsi a certi calcoli. Tale precauzione, a prima vista, può sembrare strana, ma poi si può facilmente comprendere: se la effettiva durata del *Manvantara* fosse nota e se, inoltre, fosse possibile determinare con esattezza il suo punto di partenza, chiunque potrebbe senza difficoltà arrivare a dedurre la previsione di particolari avvenimenti futuri; ora, nessuna tradizione ortodossa ha mai incoraggiato studi che permettessero all'uomo di arrivare a conoscere l'avvenire, in misura piú o meno ampia, tale conoscenza presentando praticamente molti piú inconvenienti

che vantaggi reali. È questo, dunque, il motivo per cui il punto di partenza e la durata del *Manvantara* sono stati sempre piú o meno accuratamente dissimulati, sia aggiungendo o sottraendo un determinato numero di anni ai dati reali, sia moltiplicando o dividendo la durata dei periodi ciclici in modo da mantenere soltanto le loro esatte proporzioni; per di piú, diremo che certe corrispondenze, per motivi analoghi, talvolta sono state perfino invertite.

Se la durata del *Manvantara* è data dal numero 4.320, quelle dei quattro *Yuga* saranno date rispettivamente da 1.728, 1.296, 864 e 432; ma per quale numero si dovranno moltiplicare queste cifre per ottenere una durata in anni? Si può facilmente notare come tutti questi numeri ciclici siano in rapporto diretto con la divisione geometrica del cerchio: cosí 4.320 = 360 × 12; del resto, non vi è nulla di arbitrario o di meramente convenzionale in questa divisione, poiché, a causa della corrispondenza tra l'aritmetica e la geometria, è normale che tale divisione si effettui secondo multipli di 3, 9, 12, mentre la divisione decimale è quella che propriamente si addice alla linea retta. Questa osservazione, sebbene fondamentale, non permetterebbe tuttavia di andare molto lontano nella determinazione dei periodi ciclici, se non si sapesse che la base principale di questi, nell'ordine cosmico, è il periodo astronomico della precessione degli equinozi, la cui durata è di 25.920 anni, per cui lo spostamento dei punti equinoziali è di un grado ogni 72 anni. Questo numero 72 è precisamente un sottomultiplo di 4.320 = 72 × 60, e 4.320 è a sua volta un sottomultiplo di 25.920 = 4.320 × 6; e il fatto che per la precessione degli equinozi si trovino i numeri connessi alla divisione del cerchio costituisce una prova ulteriore del carattere veramente naturale di questa divisione. Ma il problema che ora si pone è il seguente: quale multiplo o sottomultiplo del suddetto periodo astronomico corrisponde effettivamente alla durata del *Manvantara*?

Il periodo che nelle diverse tradizioni appare con maggior frequenza non è tanto quello della precessione degli equi-

nozi quanto la sua metà: è questo in effetti il periodo che corrisponde al « grande anno » dei Persiani e dei Greci, spesso calcolato approssimativamente in 12.000 o 13.000 anni, e la cui esatta durata è di 12.960 anni. Data l'importanza del tutto particolare attribuita a tale periodo, si deve presumere che il *Manvantara* debba comprendere un numero intero di « grandi anni »: quanti precisamente? A questo proposito, al di fuori della tradizione indú, troviamo perlomeno un'indicazione precisa, abbastanza plausibile da poter essere accettata, questa volta alla lettera: presso i Caldei, la durata del regno di *Xisuthros*, che è manifestamente identico a *Vaivaswata*, il *Manu* dell'era attuale, era fissata in 64.800 anni, cioè esattamente cinque « grandi anni ». Per inciso, facciamo notare che il numero 5, essendo quello dei *bhûtas* o elementi del mondo sensibile, deve necessariamente avere una speciale importanza dal punto di vista cosmologico, il che tende a confermare la fondatezza di una tale valutazione; si potrebbe anzi ravvisare una certa correlazione fra i cinque *bhûtas* e i cinque « grandi anni » successivi di cui si tratta, tanto piú che nelle antiche tradizioni dell'America centrale si trova una evidente connessione fra gli elementi e particolari periodi ciclici; è questo però un problema che richiederebbe una disamina piú approfondita. Comunque sia, se è questa effettivamente la durata del *Manvantara*, e se si continua a prendere come base il numero 4.320, che è esattamente un terzo del « grande anno », è dunque per 15 che questo numero dovrà essere moltiplicato, per avere la durata del *Manvantara*. I cinque « grandi anni » saranno naturalmente ripartiti nei quattro *Yuga* in modo diseguale, ma secondo rapporti semplici: il *Krita-Yuga* ne conterrà 2, il *Trêtâ-Yuga* 1½; il *Dwâpara-Yuga* 1 e il *Kali-Yuga* ½; questi numeri sono precisamente la metà di quelli che avevamo trovato, quando consideravamo la durata del *Manvantara* rappresentata dal numero 10. Calcolati in anni ordinari, i quattro *Yuga* avranno una durata rispettivamente di 25.920, 19.440, 12.960, e 6.480 (anni), per un totale di 64.800 anni. Come si vede, queste cifre si mantengono in

limiti perfettamente verosimili, potendo ben corrispondere alla età reale della presente umanità terrestre.

Non andremo oltre con queste considerazioni, poiché, per quanto concerne il punto di partenza del nostro *Manvantara*, e, conseguentemente, l'esatto punto del suo corso, nel quale ci troviamo attualmente, non è nostra intenzione arrischiarci a determinarli. Sappiamo già, per i riferimenti che ci danno tutte le tradizioni, di essere ormai da tempo nel *Kali-Yuga*; possiamo aggiungere, senza tema di errori, che siamo anzi in una fase avanzata di esso, fase che viene descritta nei *Purâna* con particolari che rispondono in maniera davvero sorprendente ai caratteri della epoca attuale; ma non sarebbe forse imprudente voler aggiungere altre precisazioni, ed inoltre ciò non corrisponderebbe inevitabilmente ad una di quelle predizioni tanto avversate, non senza motivo, dalla dottrina tradizionale?

APPENDICE

MIRCEA ELIADE: *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions,* Gallimard, Parigi 1949 (*).

Il titolo di questo volumetto, che peraltro non corrisponde esattamente al suo contenuto, non ci sembra molto felice, perché fa pensare inevitabilmente alle concezioni moderne cui si applica d'abitudine la denominazione di « eterno ritorno » e che, oltre a confondere l'eternità con la durata indefinita, implicano l'esistenza di una ripetizione impossibile e chiaramente contraria alla vera nozione tradizionale dei cicli, secondo la quale vi è solamente corrispondenza e non identità. In definitiva, nell'ordine macrocosmico, vi è una differenza paragonabile a quella che esiste, nell'ordine microcosmico, fra l'idea della reincarnazione e quella del passaggio dell'essere attraverso i molteplici stati della manifestazione. Di fatto, nel libro di Eliade, non si parla di ciò e quel che egli intende per « ripetizione » non è altro che la riproduzione o piuttosto l'imitazione rituale di « ciò che fu fatto al principio ». In una civiltà integralmente tradizionale, tutto procede da « archetipi

(*) Recensione pubblicata su *Études Traditionnelles,* dicembre 1949 (tr. it.: *Il Mito dell'Eterno Ritorno,* Borla, Torino 1969 - N.d.R.).

celesti »: cosí le città, i templi, le case sono sempre costruiti secondo un modello cosmico.

Un'altra questione connessa e che pure, in fondo, differisce da quest'ultima molto meno di quanto l'autore non sembri pensare, è quella della identificazione simbolica con il « Centro ». Di questo argomento abbiamo avuto occasione di parlare molto spesso; Eliade ha raggruppato numerosi esempi che si riferiscono alle tradizioni piú disparate, fatto che illustra bene l'universalità e — potremmo dire — la « normalità » di tali concezioni. Successivamente, passa allo studio dei riti propriamente detti, sempre dalla medesima angolazione; ma vi è un punto riguardo al quale dobbiamo avanzare delle serie riserve: egli parla di « archetipi delle attività profane », mentre, fin tanto che una civiltà conserva un carattere integralmente tradizionale, non esistono attività profane: crediamo di capire che le attività che egli definisce in tal modo sono quelle divenute profane in seguito ad una certa degenerazione, il che è ben diverso, perché allora, per ciò stesso, non può piú trattarsi di « archetipi », il profano essendo tale soltanto per il fatto di non essere piú ricollegato ad alcun principio trascendente; del resto, non vi è certamente nulla di profano negli esempi che egli menziona (danze rituali, consacrazione di un re, medicina tradizionale).

Nel prosieguo, Eliade si sofferma piú particolarmente sul ciclo annuale e sui riti che ad esso si riferiscono; naturalmente, in virtú della corrispondenza esistente fra tutti i cicli, l'anno stesso può essere inteso come un'immagine ridotta dei grandi cicli della manifestazione universale, ed è questa considerazione, in particolare, che spiega perché al suo inizio sia attribuito un carattere « cosmogonico ». L'idea di una « rigenerazione del tempo », che l'autore fa intervenire qui, non è molto chiara, ma sembra che debba intendersi con essa l'opera divina di conservazione del mondo manifestato, per la quale l'azione rituale è una vera collaborazione, in virtú delle correlazioni esistenti fra l'ordine cosmico e quello umano. È però deplorevole che, per tutto ciò, l'autore ritenga di do-

ver parlare di « credenze », mentre si tratta dell'applicazione di conoscenze reali, e di scienze tradizionali, che hanno un ben diverso valore rispetto alle scienze profane. E perché poi, in omaggio ad altri pregiudizi moderni, scusarsi per aver « evitato ogni interpretazione sociologica o etnografica », quando, al contrario, noi non sapremmo elogiarlo abbastanza per essersene astenuto, specie se si ricorda fino a che punto altri studi sono viziati da interpretazioni del genere?

Gli ultimi capitoli sono meno interessanti, dal nostro punto di vista e, in ogni caso, sono i piú criticabili, perché il loro contenuto non è piú un'esposizione di dati tradizionali, bensí delle riflessioni personali di Eliade, da cui egli stesso cerca di ricavare una sorta di « filosofia della storia ». In proposito, non vediamo come le concezioni cicliche si opporrebbero in qualche modo alla storia (viene persino usata l'espressione « rifiuto della storia »): a dire il vero, invece, questa può avere realmente un senso, in quanto esprima lo svolgersi degli avvenimenti, nel corso del ciclo umano, sebbene gli storici profani non siano assolutamente capaci di rendersene conto. Se l'idea di « sventura » può in un certo senso ricollegarsi all'« esistenza storica », è proprio perché il cammino del ciclo si effettua secondo un moto discendente; ed è ancora il caso di aggiungere che le considerazioni finali, sul « terrore della storia », ci sembrano davvero un po' troppo ispirate da preoccupazioni d'« attualità »?

GASTON GEORGEL: *Les Rythmes dans l'Histoire,* presso l'autore, Belfort (*).

Questo libro costituisce un tentativo di applicare i cicli cosmici alla storia dei popoli, alle fasi di sviluppo e di decadenza delle civiltà. È davvero un peccato che l'autore, nel por mano al suo lavoro, non abbia avuto a disposizione dati

(*) Recensione pubblicata su *Études Traditionnelles,* ottobre 1937.

tradizionali piú completi, e anche che taluno di essi gli sia pervenuto per il tramite di intermediari poco attendibili, che vi hanno aggiunto e mescolato le loro fantasie personali. Tuttavia, egli ha compreso che il fattore essenziale da considerare riguarda il periodo della precessione degli equinozi e le sue ripartizioni, benché vi aggiunga poi delle complicazioni in fondo superflue; ma la terminologia adottata per designare certi periodi secondari tradisce non poche incomprensioni e confusioni. Ad esempio, la dodicesima parte della precessione non può certo essere denominata « anno cosmico »: tale appellativo si addice, infatti, piú all'intero periodo, ed anche alla sua metà, che è precisamente il « grande anno » degli Antichi. D'altra parte, la durata di 25.765 anni si deve probabilmente a qualche calcolo ipotetico di astronomi moderni, la durata reale indicata tradizionalmente essendo di 25.920 anni. Per una conseguenza singolare, di fatto l'autore è talvolta indotto a prendere i numeri esatti per certe divisioni, ad esempio 2.160 e 540, ma allora li considera soltanto « approssimativi ». Aggiungiamo, a questo proposito, un'altra osservazione: egli crede di trovare una conferma all'ipotesi del ciclo di 539 anni, in alcuni testi biblici che suggeriscono il numero $77 \times 7 = 539$; ma, per l'appunto, avrebbe dovuto considerare qui $77 \times 7 + 1 = 540$, non foss'altro che per analogia con l'anno del giubileo, che non era il 49° bensí il 50°, ossia $7 \times 7 + 1 = 50$.

Quanto alle applicazioni, se è possibile trovare qui delle corrispondenze e degli accostamenti non solo curiosi ma davvero degni di nota, dobbiamo pur dire che ve ne sono altri molto meno sorprendenti ed altri ancora che sembrano un po' forzati, al punto da ricordare spiacevolmente la puerilità di certi occultisti. Cosí pure vi sarebbero da esprimere non poche riserve su altri punti, per esempio riguardo alle cifre fantasiose indicate per la cronologia delle civiltà antiche. D'altra parte, sarebbe stato interessante vedere se l'autore sarebbe riuscito ad ottenere risultati analoghi ampliando ancor piú il campo delle sue indagini, poiché vi sono stati e vi sono

tuttora molti altri popoli, oltre quelli che egli considera. Comunque, non pensiamo che si possa stabilire un « sincronismo » generale, poiché, per popoli differenti, ugualmente differente deve essere il punto di partenza; di piú, le diverse civiltà non sono soltanto successive, esse coesistono anche, come si può constatare ancor oggi.

Concludendo, l'autore ha creduto opportuno lasciarsi andare ad alcuni tentativi di « previsione del futuro », peraltro in limiti abbastanza ristretti; e questo è proprio uno dei pericoli di un tal genere di ricerche, specialmente nella nostra epoca, in cui le cosiddette « profezie » vanno tanto di moda. In realtà, nessuna tradizione ha mai incoraggiato simili cose, ed è proprio per ostacolarle nei limiti del possibile, piú che per altre ragioni, che certi aspetti della dottrina dei cicli sono stati sempre avvolti nell'oscurità.

GASTON GEORGEL: *Les Rythmes dans l'Histoire,* II ed., Éditions « Servir », Besançon (*).

Abbiamo recensito questo libro quando fu pubblicato per la prima volta: a quell'epoca, l'Autore, come del resto afferma egli stesso nella prefazione della nuova edizione, non sapeva quasi nulla dei dati tradizionali relativi ai cicli, dovendosi ad un caso fortunato il fatto che egli fosse riuscito a reperirne alcuni, partendo da un punto di vista « empirico » e, in particolare, a supporre l'importanza della precessione degli equinozi. Le osservazioni che facemmo allora lo indussero ad approfondire quegli studi, della qual cosa non possiamo che rallegrarci, ed ora dobbiamo ringraziarlo per quanto, in proposito, ha ritenuto di dover dire, riguardo alla nostra persona. Egli ha dunque modificato e completato la sua opera in parecchi punti, aggiungendo capitoli o paragrafi nuovi, di cui uno sulla storia della questione dei cicli, correggendo di-

(*) Recensione pubblicata su *Études Traditionnelles*, gennaio 1949.

verse inesattezze ed eliminando le considerazioni dubbie che aveva accolto in un primo tempo, in base alla fiducia accordata a scrittori occultisti, in mancanza di dati piú genuini con cui poterle confrontare. Ci rammarichiamo soltanto che abbia dimenticato di sostituire con i numeri esatti 540 e 1.080 quelli di 539 e 1.078 anni, come invece sembrava preannunciare nella prefazione, tanto piú che non ha poi mancato di correggere in 2.160 quello di 2.156 anni, il che introduce un certo apparente disaccordo fra i capitoli che si riferiscono rispettivamente a questi diversi cicli, l'uno multiplo dell'altro. Dispiace poi che abbia mantenuto le espressioni « anno cosmico » e « stagione cosmica » per designare periodi di durata troppo ridotta perché esse possano riferirvisi realmente (per la precisione di 2.160 e 540 anni) e che piuttosto potrebbero considerarsi dei « mesi » e delle « settimane », tanto piú che la denominazione di « mese », in definitiva, sarebbe conveniente per il percorso di un segno zodiacale nel moto di precessione degli equinozi e che, d'altra parte, il numero 540 $= 77 \times 7 + 1$, cosí come quello della settupla « settimana di anni » del giubileo ($50 = 7 \times 7 + 1$) di cui è in certo qual modo una « estensione », ha una particolare relazione con il settenario.

Peraltro, queste sono pressoché le sole critiche di dettaglio che abbiamo da formulare stavolta e il libro, nel complesso, è ben degno di interesse e si distingue da certe altre opere in cui si avanzano, a proposito delle teorie cicliche, pretese ben piú ambiziose e certo ben poco giustificate; esso, naturalmente, si limita a considerare quelli che si possono definire i « piccoli cicli » storici, nel quadro delle sole civiltà occidentali e mediterranee, ma sappiamo che Georgel sta ora preparando, nello stesso ordine di idee, altri lavori di carattere piú generale, e ci auguriamo che presto possa condurli ugualmente a buon fine.

II

ATLANTIDE E REGIONE IPERBOREA (*)

Nella rivista *Atlantis* (giugno 1929), Paul Le Cour riprende la nota di un nostro articolo dello scorso maggio (1) in cui affermavamo la distinzione fra Regione iperborea e Atlantide, contro coloro che vogliono confonderle e che parlano di « Atlantide iperborea ». A dire il vero, sebbene questa espressione sembri effettivamente appartenere soltanto a Paul Le Cour, non era a lui solo che pensavamo, scrivendo quella nota, perché egli non è certo l'unico a confondere le questioni di cui si tratta. Tale confusione la si trova ugualmente in Herman Wirth, autore di un'importante opera sulle origini dell'umanità (*Der Aufgang der Menschheit*), edita di recente in Germania: questi usa costantemente il termine « nord-atlantico » per designare la regione che costituí il punto di partenza della tradizione primordiale. Paul Le Cour, invece, a quanto ci risulta, è proprio il solo ad averci imprestato l'affermazione della esistenza di una « Atlantide iperborea »; e se a tal riguardo non lo abbiamo citato, è solamente perché le questioni personali contano per noi assai poco, unicamente avendo importanza il mettere in guardia i nostri let-

(*) Articolo pubblicato su *Le Voile d'Isis*, ottobre 1929.

(1) Articolo intitolato *Les pierres de foudre*, pubblicato su *Le Voile d'Isis*, numero di maggio del 1929, e che ora costituisce il capitolo XXV della raccolta *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* (1962).

tori contro una falsa interpretazione, quale che possa essere la sua provenienza. Ci chiediamo in che modo Paul Le Cour ha mai letto quanto abbiamo scritto, e piú che mai ce lo chiediamo ora, che ci fa dire che il Polo Nord, originariamente, « non era affatto quello d'oggi, ma si trovava, a quanto pare, in una regione prossima all'Islanda e alla Groenlandia ». Dove avrà trovato affermazioni del genere? Siamo assolutamente sicuri di non aver mai scritto una sola parola al riguardo, di non aver mai fatto il minimo accenno alla questione, per noi secondaria, di un possibile spostamento del polo, dall'inizio del nostro *Manvantara* (2); a maggior ragione non abbiamo mai precisato la sua collocazione originaria che del resto, per piú d'un motivo, sarebbe difficile da definire rispetto alle terre attuali.

Le Cour dice ancora che, « malgrado il nostro induismo, ammettiamo che l'origine delle tradizioni è occidentale »; noi, invece, non la pensiamo affatto cosí: infatti, abbiamo sempre sostenuto che essa è popolare, e il polo, a quanto si sa, non è occidentale piú di quanto non sia orientale; insomma, ci ostiniamo a pensare che il Nord e l'Ovest sono due punti cardinali diversi, cosí come dicevamo nella nota presa di mira. Solamente in un'epoca già lontana dalle origini, la sede della tradizione primordiale, trasferita in altre regioni, ha potuto divenire e occidentale e orientale, occidentale per taluni periodi, orientale per altri e, in ogni caso, sicuramente orientale nell'ultima fase, già molto prima dell'inizio dei cosiddetti tempi « storici » (in quanto sono i soli accessibili alle indagini della storia « profana »). D'altra parte — lo si tenga ben presente — non è certo « malgrado il nostro induismo » (Le Cour, adoperando questo termine, probabilmente non pensava di dir cosa tanto esatta), ma proprio a causa di esso,

(2) Tale questione sembra essere collegata a quella dell'inclinazione dell'asse terrestre, inclinazione che, secondo certi dati tradizionali, non sarebbe esistita dall'origine, ma sarebbe una conseguenza di ciò che gli Occidentali chiamano « la caduta dell'uomo ».

che consideriamo nordica l'origine delle tradizioni, anzi, piú precisamente, polare, poiché questo dicono espressamente i *Vêda*, al pari di altri libri sacri (3). La terra in cui il sole faceva il giro dell'orizzonte senza tramontare, doveva in effetti essere molto vicina al polo, se non identificarsi con esso; è stato anche detto che, in seguito, i rappresentanti della tradizione si spostarono in una regione, dove il giorno piú lungo era il doppio di quello piú corto, ma questo particolare si riferisce già ad una fase ulteriore, che, geograficamente, non ha evidentemente piú nulla a che vedere con la regione iperborea.

Può darsi che Le Cour abbia ragione a distinguere un'Atlantide meridionale da una settentrionale, anche se probabilmente, in origine, esse non erano separate; tuttavia non è men vero che la stessa Atlantide settentrionale non aveva nulla di iperboreo. Ciò che complica non poco la questione, e lo riconosciamo di buon grado, è il fatto che le medesime designazioni sono state applicate, nel corso del tempo, a territori ben diversi, e non solo alle successive localizzazioni del centro tradizionale primordiale, ma anche ai centri secondari che ne derivavano piú o meno direttamente. Abbiamo segnalato questa difficoltà nel nostro studio su *Le Roi du Monde* (4), dove, proprio alla pagina cui si riferisce Le Cour, scrivevamo: « Bisogna distinguere la *Tula* atlantica (luogo d'origine dei Toltechi, probabilmente situata nell'Atlantide settentrionale) dalla *Tula* iperborea; in realtà è quest'ultima che rappresenta il centro primo e supremo per l'intero *Manvantara* attuale; essa fu l' " isola sacra " per eccellenza, e la sua posizione, all'origine, era letteralmente polare. Tutte le altre " isole sacre ", designate dovunque con nomi dal significato identico, furono soltanto delle immagini della *Tula* iperborea;

(3) Chi vorrà avere riferimenti precisi al riguardo potrà trovarne nella ragguardevole opera di B.G. Tilak, *The Arctic Home in the Vêda,* che, disgraziatamente, è del tutto sconosciuta in Europa, certo perché l'autore era un Indú non occidentalizzato.

(4) Tr. it.: *Il Re del Mondo,* Atanòr, Roma 1972 (N.d.R.).

e questo vale anche per il centro spirituale della tradizione atlantica, che regge soltanto un ciclo storico secondario, subordinato al *Manvantara* » (5). E aggiungevamo in nota: « Nella determinazione del punto di congiunzione della tradizione atlantica con quella iperborea, una difficoltà di non poco conto deriva dalla sostituzione di certi nomi, sostituzione che può dar luogo a molteplici confusioni; ma il problema, nonostante tutto, non è forse interamente insolubile ».

Quando parlavamo di quel « punto di congiunzione », pensavamo soprattutto al Druidismo, ed ecco che — proprio a proposito del Druidismo — troviamo ancora in *Atlantis* (luglio-agosto 1929) un'altra nota che testimonia come, talvolta, sia difficile farsi comprendere. Riguardo al nostro articolo di giugno sulla « triplice cinta » (6), Le Cour scrive quanto segue: « Fare di questo emblema unicamente un simbolo druidico, significa limitarne l'importanza; esso è verosimilmente anteriore e si irradia oltre il mondo druidico ». Ora, siamo cosí lontani dal farne unicamente un simbolo druidico, che, nell'articolo in questione, dopo aver riportato, come dice lo stesso Le Cour, degli esempi ripresi in Italia e in Grecia, abbiamo scritto: « Il fatto che la medesima raffigurazione si ritrovi presso altri popoli, oltre che fra i Celti, indicherebbe l'esistenza, sotto altre forme tradizionali, di gerarchie iniziatiche costituite sullo stesso modello (della gerarchia druidi-

(5) A proposito della *Tula* atlantica, crediamo sia interessante riportare qui una informazione che abbiamo rilevato da un resoconto geografico del *Journal des Débats* (22 gennaio 1929), su *Les Indiens de l'isthme de Panama*, di cui perfino l'autore dell'articolo non ha sicuramente compreso l'importanza: « Nel 1925, gran parte degli Indiani Cuna si ribellò, uccise i soldati panamensi di stanza sul loro territorio e fondò la Repubblica indipendente di *Tule*, che ebbe per bandiera uno *swastika* su fondo arancione con bordatura rossa. Questa repubblica esiste tuttora ». Ciò sta ad indicare che, per quanto riguarda le tradizioni dell'antica America, sussistono delle vestigia in misura molto maggiore di quanto non si creda.

(6) Articolo intitolato *La triple enceinte druidique* pubblicato su *Le Voile d'Isis*, giugno 1929, che costituisce attualmente il capitolo X di *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.

ca), il che è perfettamente normale ». Quanto al problema della priorità, bisognerebbe sapere innanzitutto a che epoca precisa risale il Druidismo, ed è probabile che esso abbia origini molto piú lontane, nel tempo, di quanto non si creda comunemente, tanto piú che i Druidi erano i custodi di una tradizione di cui una parte notevole era incontestabilmente di provenienza iperborea.

Approfitteremo di questa occasione, per fare un altro rilievo, che pure ha la sua importanza: noi diciamo « iperboreo », per conformarci alla consuetudine invalsa a partire dai Greci; ma l'uso di questa parola dimostra che i Greci, almeno quelli dell'età « classica », avevano ormai perduto il senso della designazione originaria. In realtà, basterebbe dire « Boreo », che è l'esatto equivalente del sanscrito *Varâha*, o piuttosto, quando si tratta di una terra, al suo derivato femminile *Vârâhî*: è la « terra del cinghiale », che divenne anche la « terra dell'orso », in un'epoca successiva, durante il predominio degli *Kshatriya*, al quale pose fine *Parashu-Râma* (7).

Per terminare questa necessaria messa a punto, ci resta ancora da dire qualche parola su tre o quattro argomenti che Le Cour affronta incidentalmente nelle sue due note; vi è innanzitutto un accenno allo *swastika*, a proposito del quale egli dice che « ne facciamo il segno del polo ». Senza la minima animosità, vorremmo pregare qui Paul Le Cour di non assimilare il nostro caso al suo, poiché, infine, bisogna pur dire come stanno le cose: noi lo consideriamo come un « ricercatore » (e con ciò non si vogliono affatto sminuire i suoi

(7) Il nome di *Vârâhî* si applica alla « terra sacra », assimilata simbolicamente ad un aspetto particolare della *Shakti* di *Vishnu*, considerato allora specialmente nel suo terzo *avatâra*; a questo proposito, molto vi sarebbe da dire, e forse, un giorno, torneremo in argomento. Con lo stesso nome, non è stata mai designata l'Europa, come invece sembra aver creduto Saint-Yves d'Alveydre; d'altra parte, tali questioni avrebbero potuto essere piú chiare, in Occidente, se Fabre d'Olivet e i suoi discepoli non avessero mescolato inestricabilmente la storia di *Parashu-Râma* e quella di *Râma-Chandra*, vale a dire il sesto e il settimo *avatâra*, che sono invece ben distinti, da ogni punto di vista.

meriti), che propone delle spiegazioni in base alle sue vedute personali, talvolta un po' arrischiate, e questo è nel suo diritto, dato che egli non è ricollegato ad alcuna tradizione vivente e non è in possesso di alcun dato ricevuto per trasmissione diretta.

In altri termini, si potrebbe dire che egli fa dell'archeologia, mentre noi facciamo della scienza iniziatica, e sono questi due punti di vista che, anche quando toccano i medesimi argomenti, non potrebbero coincidere in nessun modo. Noi non « facciamo » dello *swastika* il segno del polo: diciamo che esso è il segno del polo, e lo è sempre stato, e che tale è il suo autentico significato tradizionale; e contro questo fatto — che è ben diverso da quanto dice Le Cour — né noi né Le Cour possiamo far nulla. Le Cour, il quale, evidentemente, può soltanto fornire delle interpretazioni piú o meno ipotetiche, sostiene che lo *swastika* « è soltanto un simbolo, che si riferisce a un ideale ben poco elevato » (8); ed è questo il suo punto di vista, e nulla di piú, per cui noi siamo tanto meno disposti a discuterne, in quanto esso non rappresenta, dopo tutto, che un semplice apprezzamento, dettato dal sentimento; « elevato » o no, un « ideale » è per noi qualcosa di vacuo, e, per la verità, si tratta qui di cose ben piú « positive », diremmo, se non si fosse abusato del termine.

Le Cour, poi, non si mostra soddisfatto della nota che abbiamo dedicato all'articolo di un suo collaboratore, il quale voleva vedere a tutti i costi un'opposizione fra l'Oriente e l'Occidente, dando prova, nei confronti dell'Oriente, di un esclusivismo deplorevole (9). Egli scrive in proposito delle co-

(8) Vogliamo supporre che, scrivendo queste parole, Le Cour abbia pensato piuttosto alle interpretazioni moderne che non a quelle tradizionali dello *swastika*, come quella concepita ad esempio dai « razzisti » tedeschi, che si sono appropriati di questo emblema, paludandolo dell'appellativo barocco ed insignificante di *hakenkreuz* o « croce uncinata ».

(9) Le Cour ci rimprovera di aver detto a questo proposito che il suo collaboratore « non ha certamente il dono delle lingue », e trova che la

se sbalorditive: « René Guénon, il quale è un logico puro, è soltanto capace d'indagare, tanto in Oriente che in Occidente, l'aspetto meramente intellettuale delle cose, come testimoniano i suoi scritti; e lo dimostra una volta di piú, dichiarando che *Agni* è sufficiente a se stesso (cfr. *Regnabit,* aprile 1926) e ignorando la dualità *Aor-Agni*, sulla quale torneremo spesso, poiché essa è la pietra angolare del mondo manifestato ». Nonostante la nostra abituale indifferenza rispetto a quanto si scrive sul nostro conto, non possiamo lasciar dire che siamo « un logico puro », quando, al contrario, consideriamo la logica e la dialettica nient'altro che dei semplici strumenti di esposizione, talvolta utili a questo titolo, ma del tutto esteriori, privi di interesse per se stessi. Noi ci ricolleghiamo, e lo ripetiamo ancora una volta, al solo punto di vista iniziatico, e tutto il resto, vale a dire tutto ciò che costituisce conoscenza « profana », è completamente privo di valore, ai nostri occhi. Se è vero che parliamo sovente di « intellettualità pura », è anche vero che questa espressione ha un ben diverso significato da quello attribuitole da Le Cour, il quale mostra di confondere « intelligenza » e « ragione », e, per un altro aspetto, prende in considerazione una « intuizione estetica », mentre non esiste altra vera intuizione che non sia l'« intuizione intellettuale », d'ordine sovrarazionale. Vi è qui d'altronde qualcosa di ben piú formidabile di quanto non possa immaginare chi, manifestamente, non sospetta minimamente cosa possa essere la « realizzazione metafisica », e che probabilmente ci considera semplici teorici, il che prova una volta di piú che egli ha letto davvero male i nostri scritti, che pure sembrano preoccuparlo stranamente.

Quanto alla storia di *Aor-Agni*, che noi non « ignoriamo » affatto, sarebbe ora di smetterla una volta per tutte con tali fantasticherie, di cui del resto Le Cour non è responsa-

nostra « è un'affermazione infelice »; il fatto è che egli confonde semplicemente il « dono delle lingue » con le cognizioni linguistiche; in realtà, esso non ha assolutamente nulla a che vedere con l'erudizione.

bile: se « *Agni* è sufficiente a se stesso », è per la buona ragione che questo termine, in sanscrito, designa il fuoco in tutti i suoi aspetti, senza alcuna eccezione, e coloro i quali pretendono il contrario dimostrano semplicemente, in tal modo, una completa ignoranza della tradizione indú. Non dicevamo nulla di diverso, nella nota del nostro articolo di *Regnabit,* che crediamo necessario riprodurre qui testualmente: « Sapendo che, fra i lettori di *Regnabit*, alcuni sono a conoscenza delle teorie di una scuola i cui studi, benché molto interessanti e apprezzabili sotto molti aspetti, richiedono tuttavia delle riserve, dobbiamo dire qui che non possiamo accettare l'uso dei termini *Aor* e *Agni* per designare i due aspetti complementari del fuoco (luce e calore). Infatti, la prima di queste due parole è ebraica, mentre la seconda appartiene al sanscrito, e non è lecito associare cosí dei termini presi da tradizioni differenti, quali che siano le concordanze reali fra di esse, ed anche l'identità congenita che si cela sotto la diversità delle forme; non bisogna confondere il " sincretismo " con la vera sintesi. Inoltre, se *Aor* è esclusivamente la luce, *Agni* è il principio igneo integralmente considerato (l'esatto corrispondente dell'*ignis* latino), quindi è insieme luce e calore; limitare questo termine alla designazione del secondo aspetto è del tutto arbitrario e ingiustificato ». C'è appena bisogno di dire che, nello scrivere questa nota, eravamo ben lungi dal pensare a Paul Le Cour; infatti, pensavamo unicamente a Hiéron de Paray-le-Monial, al quale si deve tale bizzarra associazione verbale. Riteniamo di non dover tenere in alcun conto le fantasticherie uscite dall'immaginazione un po' troppo fertile del de Sarachaga, quindi prive di qualsiasi autorità e senza alcun valore dal punto di vista tradizionale, al quale intendiamo attenerci rigorosamente (10).

(10) È lo stesso de Sarachaga che scriveva *zwadisca* per *swastika*; uno dei suoi discepoli, al quale una volta lo facemmo notare, ci assicurò che doveva avere i suoi motivi, per scriverlo cosí: ecco una giustificazione un po' troppo semplicistica!

Infine, Le Cour approfitta dell'occasione per riaffermare la teoria anti-metafisica e anti-iniziatica dell'« individualismo » occidentale, ciò che, in definitiva, impegna lui solo, ed è perciò affar suo. Aggiunge poi, con una sorta di fierezza che dimostra quanto poco egli sia distaccato dalle contingenze individuali: « Restiamo fermi nelle nostre convinzioni, perché, nel dominio della conoscenza, noi siamo gli antenati ». Questa pretesa è davvero straordinaria: Le Cour si crede dunque cosí vecchio? Gli Occidentali moderni non solo non possono considerarsi antenati di nessuno, ma non sono neppure dei discendenti legittimi, poiché hanno perduto la chiave della tradizione loro propria; non è certo « in Oriente che ha avuto luogo una deviazione », qualunque cosa possano dirne coloro che ignorano tutto delle dottrine orientali. Gli « antenati », per riprendere il termine di Le Cour, sono coloro che detengono effettivamente la tradizione primordiale; non potrebbero essercene altri e, nell'epoca attuale, essi non si trovano di sicuro in Occidente.

LA SITUAZIONE DELLA CIVILTÀ ATLANTIDEA NEL « MANVANTARA » (*)

Abbiamo appena segnalato, con *Atlantide et Hyperborée,* la confusione che troppo frequentemente si fa tra la Tradizione primordiale, in origine « polare » nel senso letterale della parola, e il cui punto di partenza è quello stesso del presente *Manvantara*, e la tradizione derivata e secondaria che fu la tradizione atlantidea, riferentesi ad un periodo molto piú ristretto. Dicemmo allora, e altrove in diverse altre occasioni (1), che tale confusione poteva spiegarsi in certa misura con il fatto che i centri spirituali subordinati erano costituiti ad immagine del Centro supremo, e che ad essi erano state applicate le medesime denominazioni. Cosí la *Tula* atlantica, il cui nome si è conservato nell'America centrale introdottovi dai Toltechi, dovette essere la sede di un potere spirituale che era come una emanazione di quello della *Tula* iperborea; e, poiché il nome *Tula* designa la Bilancia, la sua doppia applicazione è in stretta relazione con il trasferimento di questa stessa denominazione dalla costellazione polare dell'Orsa Maggiore al segno zodiacale che porta ancor oggi il nome di Bilancia. È altresí alla tradizione atlantidea che bisogna riferire, ad una certa epoca, il trasferimen-

(*) Articolo pubblicato su *Le Voile d'Isis,* agosto-settembre 1931.
(1) Si veda in particolare *Le Roi du Monde* (1927).

to del *sapta-riksha* (dimora simbolica dei sette *Rishi*) dall'Orsa Maggiore alle Pleiadi, costellazione egualmente formata da sette stelle, ma di situazione zodiacale; quel che non permette dubbi in proposito è il fatto che le Pleiadi erano dette figlie di Atlante, e, come tali, chiamate anche Atlantidi.

Tutto ciò è in accordo con la situazione geografica dei centri tradizionali, la quale è legata a sua volta tanto ai loro caratteri propri che alla loro posizione rispettiva nel periodo ciclico, in questo campo tutto essendo concatenato molto piú strettamente di quanto possa immaginare chi ignori le leggi di certe corrispondenze. La regione iperborea corrisponde manifestamente al Nord e l'Atlantide all'Occidente; ed è cosa degna di nota che le stesse denominazioni di queste regioni, pur nettamente distinte, si possono prestare ad una analoga confusione, essendo stati ad esse applicati nomi della stessa radice. Tale radice si trova, infatti, sotto forme diverse come *hiber, iber* o *eber*, e persino *ereb* per trasposizione delle lettere, a designare tanto la regione dell'inverno, cioè il Nord, quanto la regione della sera o del sole al tramonto, cioè l'Occidente, e i popoli che abitano l'una e l'altra; anche questo è manifestamente un fatto dello stesso genere di quelli che abbiamo appena menzionato.

La stessa posizione del centro atlantideo sull'asse Oriente-Occidente indica la sua subordinazione nei confronti del centro iperboreo, situato sull'asse polare Nord-Sud. In effetti, benché l'insieme di questi due assi formi nel sistema completo delle sei direzioni dello spazio quella che si può chiamare una croce orizzontale, l'asse Nord-Sud deve essere considerato, come abbiamo spiegato altrove (2), relativamente verticale rispetto all'asse Oriente-Occidente. Si può anche, conformemente al simbolismo del ciclo annuale, dare al primo di questi assi il nome di asse solstiziale e al secondo quello di

(2) Si veda il nostro studio su *Le Symbolisme de la Croix* (1931) (tr. it.: *Il simbolismo della Croce*, Rusconi, Milano 1973) (N.d.R.).

asse equinoziale; ciò permette di comprendere come il punto di partenza stabilito per l'anno non sia lo stesso in tutte le forme tradizionali. Il punto di partenza che possiamo chiamare normale, direttamente in conformità con la Tradizione primordiale, è il solstizio d'inverno; il far cominciare l'anno ad uno degli equinozi indica il ricollegamento ad una tradizione secondaria, quale la tradizione atlantidea.

Quest'ultima, d'altra parte, essendo situata in una regione che corrisponde alla sera nel ciclo diurno, dev'essere considerata come appartenente ad una delle ultime divisioni del ciclo dell'umanità terrestre attuale, dunque relativamente recente; e, infatti, senza cercare di dare delle precisazioni che sarebbero difficilmente giustificabili, si può dire che essa appartiene certamente alla seconda metà del presente *Manvantara* (3). Inoltre, siccome l'autunno corrisponde nell'anno a ciò che la sera è nel giorno, si può vedere una allusione diretta al mondo atlantideo in quello che indica la tradizione ebraica (il cui nome, del resto, è di quelli che denotano un'origine occidentale), e cioè che il mondo fu creato all'equinozio d'autunno (il primo giorno del mese di *Thishri*, secondo una particolare trasposizione delle lettere della parola *Bereshith*); e forse è proprio in questo fatto la ragione piú immediata (altre ve ne sono di carattere piú profondo) dell'enunciazione della « sera » (*ereb*) prima del « mattino » (*boqer*) nella esposizione dei « giorni » della *Genesi* (4). Ciò potrebbe trovare una conferma nel fatto che il significato letterale del nome *Adam* è « rosso », la tradizione atlantidea essendo stata precisa-

(3) Riteniamo che la durata della civiltà atlantidea dovette essere uguale a un « grande anno » inteso nel senso del semiperiodo di precessione degli equinozi; quanto al cataclisma che vi pose termine, taluni dati concordanti sembrano indicare che esso ebbe luogo 7.200 anni prima dell'anno 720 del *Kali-Yuga*, anno che è ancora il punto di partenza di un'era conosciuta, ma di cui coloro che ancora attualmente l'usano non sembrano piú sapere l'origine né il significato.

(4) Anche presso gli Arabi, si usa contare le ore del giorno a partire dal *maghreb*, vale a dire dal tramonto.

mente la tradizione della razza rossa; sembra anche che il diluvio biblico corrisponda direttamente al cataclisma in cui sparí l'Atlantide, e di conseguenza non possa essere identificato con il diluvio di *Satyavrata* il quale, secondo la tradizione indú, che procede direttamente dalla Tradizione primordiale, precedette immediatamente l'inizio del nostro *Manvantara* (5).

Resta inteso che questo senso, che si può chiamare storico, non esclude affatto tutti gli altri; non bisogna d'altronde mai perdere di vista che, secondo l'analogia esistente tra un ciclo principale ed i cicli secondari nei quali esso si suddivide, tutte le considerazioni di questo tipo sono sempre suscettibili di applicazioni a livelli diversi; vogliamo dire con ciò che il ciclo atlantideo pare essere stato preso come base della tradizione ebraica, che la trasmissione sia avvenuta attraverso gli Egiziani, cosa che non ha proprio nulla di inverosimile, o in qualunque altro modo. Facciamo quest'ultima riserva semplicemente perché sembra particolarmente difficile determinare come avvenne la congiunzione tra la corrente proveniente da Occidente, dopo la scomparsa dell'Atlantide, ed un'altra corrente discesa dal Nord e derivata direttamente dalla Tradizione primordiale, congiunzione da cui doveva risultare la costituzione delle differenti forme tradizionali proprie dell'ultima parte del *Manvantara*. Ad ogni modo, in questo caso non si tratta di un semplice riassorbimento nella Tradizione primordiale, di ciò che da essa era uscito ad un'epoca anteriore, bensí d'una specie di fusione tra due forme già differenziate in precedenza per dar vita ad altre forme adatte a nuove circostanze di tempo e di luogo; ed il fatto che le due correnti appaiano allora in qualche modo autonomo può ulteriormente contribuire a mantenere l'illusione di un'indipendenza della tradizione atlantidea. È fuor di dubbio che se

(5) Al contrario, i diluvi di *Deucalion* e di *Ogyges*, presso i Greci, sembrano riferirsi a periodi ancor piú ristretti ed a cataclismi parziali, posteriori a quello dell'Atlantide.

si vuole indagare sulle condizioni nelle quali tale congiungimento si operò, bisogna dare una particolare importanza alla tradizione celtica e a quella caldea, il nome delle quali, che è il medesimo, designava in realtà non un popolo particolare, bensí una casta sacerdotale; ma chi al giorno d'oggi sa cosa furono le tradizioni dei Celti e dei Caldei, oppure anche soltanto quella degli antichi Egizi? La prudenza non è mai troppa, quando si tratta di civiltà completamente scomparse, e certamente non sono tentativi di ricostruzione cui si dedicano gli archeologi profani che possono chiarire la questione; tuttavia non è men vero che molte vestigia di un passato dimenticato emergono dalla terra nella nostra epoca, e ciò non può accadere senza una ragione. Senza arrischiare la minima previsione su quanto potrà risultare da queste scoperte, il cui significato generalmente sfugge a coloro che le fanno, è tuttavia certo che in esse è da vedere un « segno dei tempi »: non è forse vero che alla fine di un *Manvantara* tutto deve ritrovarsi e servire da punto di partenza per l'elaborazione del ciclo futuro?

III

ALCUNE CONSIDERAZIONI SUL NOME ADAMO (*)

Nel nostro studio sulla « situazione della tradizione atlantidea nel *Manvantara* », abbiamo detto che il nome *Adam* significa letteralmente « rosso », e che questo è uno degli indizi del collegamento della tradizione ebraica con quella atlantidea, che fu quella della razza rossa. D'altra parte, il nostro confratello Argos, nella sua interessante storia del « sangue e alcuni suoi misteri », crede di individuare per questo stesso nome un'origine a prima vista differente: dopo aver ricordato la consueta interpretazione, secondo cui esso significherebbe « tratto dalla terra » (*adamah*), si chiede se piuttosto questo nome non derivi dalla parola *dam* « sangue »; ma la differenza è soltanto apparente, perché tutti questi termini, in realtà, hanno una radice unica.

Innanzitutto, si noti che, dal punto di vista linguistico, non è ammissibile l'etimologia volgare, la quale giunge a far derivare *Adam* da *adamah*, che viene tradotto con « terra »; l'ipotesi inversa sarebbe piú plausibile; ma, in effetti, i due sostantivi provengono entrambi da una medesima radice verbale *adam*, che significa « essere rosso ». *Adamah*, originariamente almeno, non è la terra in generale (*erets*), né l'elemento terra (*iabashah*, parola il cui senso primitivo sta ad indicare

(*) Articolo pubblicato su *Le Voile d'Isis*, dicembre 1931.

l'« aridità » come qualità caratteristica di questo elemento); è propriamente l'argilla rossa che, per le sue proprietà plastiche, è particolarmente adatta a rappresentare una certa potenzialità, una capacità di ricevere delle forme; e il lavoro del vasaio è stato spesso preso a simbolo della produzione degli esseri manifestati dalla sostanza primordiale indifferenziata. Per la stessa ragione, la « terra rossa » sembra avere una speciale importanza nel simbolismo ermetico, in cui essa può essere vista come una delle raffigurazioni della « materia prima », sebbene, qualora la si intenda nel senso letterale, solo relativamente possa rappresentarla, essendo già dotata di proprietà definite. Si aggiunga che la parentela fra una delle designazioni della terra e il nome *Adam*, preso come tipo dell'umanità, si ritrova, sotto un'altra forma, nella lingua latina, in cui la parola *humus*, « terra », è vicina in maniera altrettanto singolare ai termini *homo* e *humanus*. D'altro canto, se si riferisce specificamente il nome *Adam* alla tradizione della razza rossa, questa corrisponde alla terra, fra gli elementi, cosí come, fra i punti cardinali, è in correlazione con l'Occidente, e quest'ultima concordanza dà un'ulteriore giustificazione a ciò che avevamo detto in precedenza.

Quanto alla parola *dam*, « sangue » (che è comune all'ebraico e all'arabo), anch'essa deriva dalla stessa radice *adam* (1): il sangue è propriamente il liquido rosso, ed è questa la sua caratteristica piú immediatamente evidente. La parentela fra tale designazione del sangue e il nome *Adam* è dunque incontestabile e si spiega da sola con la derivazione da una radice comune; ma questa derivazione appare diretta sia per l'uno che per l'altro, e non è possibile, partendo dalla radice verbale *adam*, passare per il tramite *dam*, per arrivare al nome *Adam*. Vi sarebbe, per la verità, un altro modo

(1) L'*aleph* iniziale, esistente nella radice, scompare nel derivato, il che non è certo un fatto eccezionale; questo *aleph* non è affatto un prefisso con un significato indipendente, come vorrebbe Latouche, le cui concezioni linguistiche troppo spesso sono fantasiose.

di considerare le cose, meno strettamente linguistico, e dire che l'uomo è detto « rosso » a causa del suo sangue; ma una spiegazione siffatta sarebbe poco soddisfacente, poiché il fatto di avere del sangue non è una caratteristica esclusiva dell'uomo, che, al contrario, l'ha in comune con le specie animali, sicché essa non può servire a caratterizzarlo realmente. In effetti, nel simbolismo ermetico, il colore rosso è quello del regno animale, cosí come il verde è il colore del regno vegetale e il bianco del regno minerale (2); quanto appena detto a proposito del colore rosso, si può riferire precisamente al sangue, considerato come la sede o, meglio, il supporto della vitalità animale propriamente detta. D'altra parte, tornando alla relazione piú particolare del nome *Adam* con la razza rossa, questa, malgrado il suo colore, non sembra poter essere messa in rapporto con una prevalenza del sangue nella costituzione organica, poiché il temperamento sanguigno, fra gli elementi, corrisponde al fuoco, non alla terra, ed è la razza nera che viene messa in relazione con l'elemento fuoco, cosí come, fra i punti cardinali, essa corrisponde al Sud.

Segnaliamo ancora, fra i derivati della radice *adam*, la parola *edom*, che significa « rosso di capelli » e che d'altronde differisce dal nome *Adam* soltanto per le vocali; nella *Bibbia,* « Edom » è un soprannome di Esaú, da cui il nome di Edomiti, dato ai suoi discendenti, e quello di Idumea dato alla loro terra (e che in ebraico suona ancora *Edom,* ma al femminile). Tutto questo ci ricorda i « sette re di Edom » di cui si parla nello *Zohar,* e la stretta rassomiglianza di *Edom* con *Adam* può essere una delle ragioni per cui questo nome viene scelto qui per designare le umanità scomparse, cioè quelle dei precedenti *Manvantara* (3). In tal modo, ci si può rendere conto del rapporto esistente fra la questione appena ac-

(2) Per quanto riguarda il simbolismo di questi tre colori, rinviamo al nostro studio su *L'Ésotérisme de Dante* (1925) (tr. it.: *L'esoterismo di Dante,* Atanòr, Roma 1972 - N.d.R.).

(3) Si veda *Le Roi du Monde,* cap. VI, in fine.

cennata e quella dei cosiddetti « preadamiti »: se si considera *Adam* come l'origine della razza rossa e della sua particolare tradizione, può trattarsi semplicemente delle altre razze che hanno preceduto quest'ultima nel corso dell'attuale ciclo umano; se lo si considera, in un significato piú ampio, come il prototipo di tutta la presente umanità, si tratterà di quelle umanità anteriori alle quali, precisamente, alludono i « sette re di Edom ». In ogni caso, le discussioni sorte intorno a tale questione sono piuttosto prive di senso, in quanto la cosa non dovrebbe presentare alcuna difficoltà; infatti non ve n'è alcuna, almeno per la tradizione islamica, nella quale esiste un *hadîth* (parola del Profeta) che dice: « Prima dell'Adamo che conosciamo, Dio creò centomila Adamo » (vale a dire un numero indeterminato), ed è questa l'affermazione piú netta possibile della molteplicità dei periodi ciclici e delle umanità corrispondenti.

Poiché abbiamo fatto allusione al sangue come supporto della vitalità, ricorderemo che, come abbiamo già avuto occasione di spiegare in una delle nostre opere (4), il sangue costituisce effettivamente uno dei legami dell'organismo corporeo con lo stato sottile dell'essere vivente, che è propriamente l'« anima » (*nephesh haiah* della *Genesi*), vale a dire, nel significato etimologico (*anima*), il principio animatore o vivificatore dell'essere. Lo stato sottile, nella tradizione indú, è denominato *Taijasa,* per analogia con *têjas* che è l'elemento igneo; e come il fuoco, quanto alle sue qualità peculiari, è polarizzato in luce e calore, cosí lo stato sottile è vincolato allo stato corporeo in due modi diversi e complementari: per mezzo del sangue, quanto alla qualità calorica, del sistema nervoso, quanto alla qualità luminosa. Infatti, anche dal semplice punto di vista fisiologico, il sangue è il veicolo del calore portatore di vita, e questo spiega la corrispondenza, da noi

(4) *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* 1925, cap. XIV (tr. it.: *L'uomo e il suo divenire secondo il Védânta,* Edizione Studi Tradizionali, Torino 1965 - N.d.R.). Cfr. anche *L'Erreur Spirite,* 1923, pp. 116-119.

testé indicata, del temperamento sanguigno con l'elemento fuoco. D'altra parte, si può dire che, nel fuoco, la luce rappresenta l'aspetto superiore, e il calore l'aspetto inferiore: la tradizione islamica insegna che gli angeli furono creati dal « fuoco divino » (o dalla « luce divina »), e che coloro i quali si ribellarono con Iblis (5) perdettero la luminosità della loro natura, per conservarne soltanto un oscuro calore (6). Per conseguenza, si può dire che il sangue è in rapporto diretto con l'aspetto inferiore dello stato sottile; da ciò deriva il divieto di cibarsi del sangue, la sua assimilazione con quanto vi è di piú spesso nella vitalità animale e che, mescolandosi intimamente agli elementi psichici dell'uomo, può effettivamente dar luogo a gravissime conseguenze. Di là anche l'uso frequente del sangue nelle pratiche di magia e anche di stregoneria (in quanto capace di attrarre le entità « infernali », per conformità di natura). D'altra parte, però, tutto questo, in determinate condizioni, è suscettibile di una trasposizione in un ordine superiore, da cui i riti, sia religiosi, sia anche iniziatici (come il mitriaco « sacrificio del toro ») implicanti sacrifici animali; poiché, a questo proposito, si è fatta allusione al sacrificio di Abele in contrapposizione a quello incruento di Caino, può darsi che, in una prossima occasione, torneremo sull'argomento.

(5) L'angelo ribelle, corrispondente a Lucifero delle religioni giudaico-cristiane. (N.d.R.).

(6) Un'ulteriore indicazione in questo senso è data dal rapporto che esiste in arabo fra le parole *nûr*, « luce », e *nâr*, « fuoco » (nel senso di calore).

QABBALAH (*)

La parola *Qabbalah*, in ebraico, non significa altro che « tradizione », nel senso piú ampio; e per quanto il piú delle volte, essa designi la tradizione esoterica o iniziatica, quando viene usata senza ulteriori specificazioni, si arriva perfino ad applicarla alla tradizione exoterica (1). Questo termine, di per sé, è dunque suscettibile di designare qualsivoglia tradizione, ma, poiché appartiene alla lingua ebraica, è normale riservarlo, quando ci si serve di un'altra lingua — come abbiamo già rilevato in altre occasioni — alla sola tradizione ebraica, oppure, per esprimersi con maggior precisione, alla forma specificamente ebraica della tradizione. Se insistiamo in proposito è perché abbiamo constatato in certuni una tendenza a dare un altro significato a questa parola, e a farne la denominazione di un genere speciale di conoscenze tradizionali, di qualsivoglia provenienza, e questo perché essi credono di scoprire nella parola ogni sorta di significati piú o meno inverosimili, che d'altronde non le appartengono realmente. Non intendiamo certo perdere il nostro tempo ad annotare tutte queste

(*) Articolo pubblicato su *Le Voile d'Isis*, maggio 1933.

(1) Quando ciò avviene, possono ingenerarsi equivoci ed errori: ad esempio, sappiamo che taluni hanno preteso di ricollegare il *Talmud* alla « Cabala », intesa in senso esoterico, mentre, di fatto, il *Talmud* appartiene sí alla « tradizione », ma soltanto nel senso exoterico, religioso, legale.

interpretazioni fantasiose, essendo senz'altro piú utile precisare l'autentico, originario significato del termine, ciò che basta ad annullare tutti gli altri; ed è questo che ci proponiamo di fare qui.

La radice QBL, in ebraico e in arabo (2), esprime essenzialmente il rapporto di due cose poste l'una di fronte all'altra; da qui procedono tutti i diversi significati delle parole derivate, come, ad esempio, quelli di incontro e anche di opposizione. Risulta da tale rapporto anche l'idea di un passaggio dall'uno all'altro dei termini contrapposti, per cui si hanno idee come quelle di ricevere, accogliere, accettare, che si esprimono nelle due lingue con il verbo *qabal*; e di là deriva direttamente *qabbalah*, che vuol dire propriamente « ciò che è ricevuto » o trasmesso (in latino *traditum*) dall'uno all'altro. Vediamo allora delinearsi, con l'idea di trasmissione, anche quella di successione; ma è bene rilevare che il senso primo della radice indica un rapporto che può essere tanto simultaneo che successivo, tanto spaziale che temporale. Questa considerazione spiega il duplice significato della preposizione *qabal* in ebraico e *qabl* in arabo, che vuol dire, contemporaneamente, « davanti » (cioè « di fronte » nello spazio) e « prima » (nel tempo); ed anche in francese la stretta parentela dei due termini *devant* e *avant,* dimostra che esiste tuttora una certa analogia fra queste due diverse modalità, l'una in simultaneità, l'altra in successione. Allo stesso modo, ciò consente di risolvere un'apparente contraddizione: benché l'idea piú frequente, quando si tratta di un rapporto temporale, sia qui quella di anteriorità e pertanto si riferisca al passato, tuttavia capita anche che alcuni derivati della medesima radice designino l'avvenire (in arabo *mustaqbal*, cioè, letteralmente, ciò a cui si va incontro, da *istaqbal*, « andare incontro »); ma

(2) Richiamiamo l'attenzione sul fatto, di cui forse si sottovaluta l'importanza, che queste due lingue, che hanno in comune la maggior parte delle radici, sono spesso suscettibili di fornire chiarimenti l'una nei confronti dell'altra.

non si dice anche in francese che il passato è prima (*avant*) di noi e che l'avvenire è davanti (*devant*) a noi, con espressioni paragonabili a quelle appena menzionate? In definitiva, basta, in ogni caso, che uno dei due termini considerati sia « davanti » o « avanti » l'altro, si tratti poi di una relazione spaziale o di una relazione temporale.

Tutte queste considerazioni possono essere ulteriormente confermate dall'esame di un'altra radice, pure comune all'ebraico e all'arabo, che ha dei significati molto prossimi a quelli appena esaminati, anzi, si potrebbe dire, in gran parte identici, poiché, sebbene il punto di partenza sia nettamente differente, i significati derivati finiscono per ricongiungersi. Si tratta della radice QDM, che esprime in primo luogo l'idea di « precedere » (*qadam*), da cui tutto ciò che si riferisce non solo ad una anteriorità temporale, ma ad una priorità di qualsivoglia ordine. Cosí, per le parole derivanti da questa radice, si trovano, oltre ai significati di origine e di antichità (*qedem* in ebraico, *qidm* o *qidam* in arabo), quello di preminenza o di precedenza, ed anche quello di cammino, di progresso o di progressione (in arabo *taqaddum*) (3); e anche qui la preposizione *qadam* in ebraico e *qoddâm* in arabo ha il duplice significato di « davanti » e di « prima ». Ma il senso principale, in questo caso, designa ciò che è primo, sia gerarchicamente che cronologicamente; cosí, l'idea espressa con maggior frequenza è quella di origine o di primordialità e, per estensione, nell'ordine temporale, di antichità: pertanto, *qadmôn* in ebraico, *qadîm* in arabo hanno il significato di « antico » nell'uso corrente, ma, quando si riferiscono al dominio dei principî, devono essere tradotte con « primordiale » (4).

(3) È questa la provenienza della parola *qadam*, « piede », cioè lo strumento che serve al cammino.

(4) *El insânul-qadîm*, cioè l'« Uomo primordiale », è, in arabo, una delle designazioni dell'« Uomo universale » (sinonimo di *El-insânul-kâmil*, che è, letteralmente, l'« Uomo perfetto » o totale, il quale corrisponde esattamente all'*Adam Qadmôn* ebraico.

Ancora a proposito di queste parole, è opportuno segnalare altre considerazioni non prive di interesse: in ebraico, i derivati della radice QDM servono anche a designare l'Oriente, vale a dire le regioni dell'« origine », quelle cioè dove appare il sole nascente (*oriens* da *oriri*, da cui discende anche *origo* in latino), il punto di partenza del cammino diurno del sole; e, nello stesso tempo, è anche il punto che si ha davanti quando ci si « orienta », volgendosi verso il levar del sole (5). Cosí, *qedem* significa anche « Oriente » e *qadmôn* « orientale »; tuttavia non sarebbe lecito vedere in tali denominazioni l'affermazione della primordialità dell'Oriente, dal punto di vista della storia dell'umanità terrestre, poiché, come spesso abbiamo avuto occasione di dire, l'origine prima della tradizione è nordica, anzi « polare », quindi né orientale né occidentale; d'altronde, la spiegazione che abbiamo appena fornito ci pare esauriente. Aggiungeremo a questo proposito che le questioni di « orientamento » hanno generalmente una notevole importanza nel simbolismo tradizionale e nei riti che si basano su tale simbolismo; esse del resto sono piú complesse di quanto si creda e possono dar luogo ad errori, perché esistono, in forme tradizionali diverse, parecchi modi di orientamento differenti. Quando ci si volge verso il sole nascente, come abbiamo appena detto, il Sud è designato come il « lato destro » (*yamîn* o *yaman*; vedi il sanscrito *dakshina* che ha il medesimo significato), e il Nord come il « lato sinistro » (*shemôl* in ebraico, *shimâl* in arabo); ma può anche darsi che l'orientamento sia fatto volgendosi verso il sole al meridiano, e allora il punto che si ha davanti non è piú l'Oriente, ma il

(5) È curioso notare che il Cristo è talvolta chiamato *Oriens*; questa designazione può senz'altro ricondursi al simbolismo del sole nascente; ma, in virtú del duplice significato appena menzionato, essa può, anzi deve soprattutto accostarsi all'ebraico *Elohi Qedem* o all'espressione che designa il Verbo come il « Padre dei Giorni », cioè Colui che è prima dei giorni, vale a dire il Principio dei cicli della manifestazione, rappresentati simbolicamente come « giorni » in diverse tradizioni (i « giorni di Brahmâ » nella tradizione indú, i « giorni della creazione » nella Genesi ebraica).

Sud: questo spiega perché, in arabo, il lato Sud, fra le altre denominazioni, ha anche quella di *qiblah,* e perché l'aggettivo *qibli* significa « meridionale ». Questi ultimi termini ci riportano alla radice QBL; e si sa che la stessa parola *qiblah,* nell'Islam, designa anche l'orientamento rituale, ed è, in ogni caso, la direzione che si ha davanti. Un altro particolare piuttosto strano è che l'ortografia della parola *qiblah* è esattamente identica a quella dell'ebraico *qabbalah.*

A questo punto, ci si potrebbe chiedere: per quale motivo la tradizione, in ebraico, è designata con una parola derivante dalla radice QBL, e non dalla radice QDM? In proposito, si potrebbe esser tentati di dire che, costituendo la tradizione ebraica soltanto una forma secondaria e derivata, ad essa non potrebbe riferirsi una denominazione atta ad evocare l'idea di origine o di primordialità; questa ragione, tuttavia, non ci pare essenziale, poiché, direttamente o indirettamente, ogni tradizione si ricollega alle origini e procede dalla Tradizione primordiale e inoltre abbiamo visto altrove che ogni lingua sacra, compresi l'ebraico e l'arabo, viene considerata come rappresentazione di una certa modalità della lingua primitiva. Il vero motivo, a quanto pare, è che l'idea che qui si deve mettere particolarmente in rilievo è quella di una trasmissione regolare e ininterrotta, idea che, del resto, è anche quella espressa propriamente dalla parola stessa « tradizione », come accennammo all'inizio. Questa trasmissione costituisce la « catena » (*shelsheleth* in ebraico, *silsilah* in arabo) che congiunge il presente al passato e che deve perpetuarsi dal presente all'avvenire: è la « catena della tradizione » (*shel sheleth ha-qabbalah*) o la « catena iniziatica » di cui abbiamo avuto occasione di parlare recentemente. Inoltre essa determina una « direzione » (ritroviamo qui il senso dell'arabo *qiblah*) che, attraverso la successione dei tempi, orienta il ciclo verso la sua fine e lo ricongiunge all'origine, e che, prolungandosi anche al di là di questi due punti estremi, per il fatto che il suo principio è atemporale e « non umano », lo ricollega armonicamente agli altri cicli. In tal modo concorre a

formare con questi una « catena » piú estesa, denominata, in talune tradizioni orientali, « la catena dei mondi », dove finisce per integrarsi gradualmente tutto l'ordine della manifestazione universale.

CABALA E SCIENZA DEI NUMERI (*)

Abbiamo sovente insistito sul fatto che le « scienze sacre » appartenenti ad una data forma tradizionale ne costituiscono realmente parte integrante, perlomeno a titolo di elementi secondari e subordinati, lungi dal rappresentarne solamente delle specie di aggiunte avventizie, che vi si sarebbero ricollegate piú o meno artificialmente. È indispensabile capire bene questo punto e non perderlo mai di vista se si vuol penetrare, per poco che sia, il vero spirito di una tradizione; ed è tanto piú necessario richiamare l'attenzione in proposito in quanto si constata abbastanza di frequente ai nostri giorni, in coloro che pretendono di studiare le dottrine tradizionali, la tendenza a non tener conto delle scienze di cui si tratta, sia per le particolari difficoltà che presenta la loro assimilazione, sia perché, oltre alla impossibilità di farle rientrare nel quadro delle classificazioni moderne, la loro esistenza è particolarmente imbarazzante per chi si sforza di ricondurre ogni cosa alle visuali exoteriche e di interpretare le dottrine in termini di « filosofia » o di « misticismo ». Senza insistere ulteriormente sulla vanità di tali studi intrapresi « dall'esterno » e con intenti esclusivamente profani, tuttavia ripeteremo ancora una volta, poiché ne constatiamo per cosí dire ogni giorno l'opportu-

(*) Articolo pubblicato su *Le Voile d'Isis*, agosto-settembre 1933.

nità, che le concezioni deformate alle quali essi approdano inevitabilmente sono certamente peggiori dell'ignoranza pura e semplice.

Talvolta capita anche che talune scienze tradizionali rivestano un'importanza maggiore di quella che abbiamo appena indicata e che, oltre al valore che possiedono in se stesse nel loro ordine contingente, siano assunte come mezzi simbolici d'espressione per la parte superiore ed essenziale della dottrina, al punto che questa diviene completamente inintelligibile se si pretende di separarla da esse. È quanto avviene specialmente, per quel che concerne la Cabala ebraica, per la « scienza dei numeri », che del resto si identifica in gran parte con la « scienza delle lettere », cosí come nell'esoterismo islamico, e questo in virtú della costituzione stessa delle due lingue ebraica ed araba, le quali, come facevamo notare precedentemente, sono reciprocamente vicine sotto tutti gli aspetti (1).

Il ruolo preponderante della scienza dei numeri nella Cabala è un fatto cosí evidente che non potrebbe sfuggire neppure all'osservatore piú superficiale, e che non può essere negato né dissimulato neppure dai critici piú affetti da pregiudizi o pieni di partiti presi. Ciononostante, questi ultimi non mancano di dare a questo fatto almeno delle interpretazioni erronee, al fine di farlo rientrare bene o male nel quadro delle loro idee preconcette; perciò ci proponiamo qui soprattutto di dissipare tali confusioni piú o meno volute, e per buona parte dovute agli abusi del famigerato « metodo storico », che a tutti i costi vuol vedere « prestiti » dovunque si imbatte in talune similitudini.

Si sa che è di moda, negli ambienti universitari, la pretesa di ricollegare la Cabala al neo-platonismo, in modo da

(1) Si veda il capitolo precedente, *Qabbalah*. Preghiamo inoltre i lettori di riportarsi anche allo studio su *La Science des lettres*, che forma il capitolo VI della raccolta *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.

diminuirne l'antichità e l'importanza; non viene infatti riconosciuto come principio indiscutibile che ogni cosa non potrebbe provenire se non dai Greci? In proposito si dimentica purtroppo che lo stesso neo-platonismo contiene molti elementi che non hanno niente di specificamente greco, e che il Giudaismo in particolare aveva, nell'ambiente alessandrino, una importanza tutt'altro che trascurabile, al punto che, se davvero vi furono dei « prestiti », essi si operarono probabilmente in senso inverso, rispetto a quanto si afferma in quegli ambienti. Tale ipotesi sarebbe molto piú verosimile, innanzitutto perché l'adozione di una dottrina straniera male si concilia con il « particolarismo » che è sempre stato uno dei tratti dominanti dello spirito giudaico, e poi perché, qualunque cosa si voglia pensare del neo-platonismo, esso, in ogni caso, non rappresenta che una dottrina relativamente exoterica (pur essendo basato su taluni dati d'ordine esoterico, essa non ne costituisce che una « esteriorizzazione »), e come tale non ha potuto esercitare un'influenza reale su di una tradizione essenzialmente iniziatica, ed anche molto « chiusa », come è ed è sempre stata la Cabala (2). Non ci pare d'altronde che vi siano, fra essa e il neo-platonismo, delle somiglianze particolarmente sorprendenti, né che, nella forma sotto la quale quest'ultimo si esprime, i numeri rivestano quell'importanza che è cosí caratteristica della Cabala; del resto, la lingua greca non lo avrebbe consentito, mentre, ripetiamo, vi è là qualcosa che inerisce alla lingua ebraica stessa e che, conseguentemente, deve essere stata vincolata dall'origine alla forma tradizionale che essa esprime.

Beninteso, non si vuol contestare che una scienza tradizionale dei numeri sia esistita anche presso i Greci; essa, co-

(2) Quest'ultima ragione vale ugualmente contro la pretesa di ricollegare l'esoterismo islamico allo stesso neo-platonismo; solo la filosofia, presso gli Arabi, è di derivazione greca, come lo è, d'altronde, ovunque lo si ritrovi, tutto ciò che si può denominare propriamente « filosofia » (in arabo *falsafah*), e che è come il marchio di questa origine; ma qui non si tratta affatto di filosofia.

me si sa, costituí addirittura la base del Pitagorismo, che non era una semplice filosofia, ma aveva anch'esso un carattere propriamente iniziatico; ed è questa la fonte, in Platone, non solo di tutta la parte cosmologica della sua dottrina, cosí come egli la espone in particolare nel *Timeo*, ma anche della sua « teoria delle idee », che, in fondo, non è altro che una trasposizione, secondo una diversa terminologia, delle concezioni pitagoriche sui numeri, considerati come principî delle cose. Se dunque si voleva davvero trovare presso i Greci un termine di paragone per la Cabala, si doveva risalire al Pitagorismo; ma è proprio qui che si rivela piú chiaramente tutta l'inanità della tesi dei « prestiti »: siamo sí in presenza di due dottrine iniziatiche che dànno similmente un'importanza capitale alla scienza dei numeri, ma tale scienza viene presentata, da una parte e dall'altra, sotto forme radicalmente differenti.

Non sarà inutile, a questo punto, qualche considerazione d'ordine piú generale: è perfettamente normale che una medesima scienza si incontri in tradizioni diverse, poiché la verità, in qualsivoglia dominio, non potrebbe essere monopolio di una sola forma tradizionale, ad esclusione delle altre; questo fatto non può dunque meravigliare nessuno, eccetto, naturalmente, i « critici », che non credono alla verità; e l'ipotesi contraria sarebbe non solo sbalorditiva, ma anche difficilmente concepibile. In ciò non vi è nulla che implichi una comunicazione piú o meno diretta fra due differenti tradizioni, se anche non fosse incontestabilmente piú antica dell'altra: non è forse possibile che si attinga una certa verità e che la si esprima indipendentemente da coloro i quali l'hanno già espressa anteriormente, e tale indipendenza non sarà tanto piú probabile quanto piú questa stessa verità sarà, di fatto, espressa in una maniera diversa? D'altra parte, bisogna notare che ciò non contraddice affatto l'origine comune di tutte le tradizioni; la trasmissione dei principî, a partire da questa origine comune, non comporta necessariamente in maniera esplicita quella di tutti gli sviluppi che vi sono impliciti e di tutte le applicazioni alle quali possono dar luogo; in una parola, tutto ciò

che è « adattamento » può essere considerato proprio di tale o talaltra forma tradizionale particolare, e, se se ne trova l'equivalente altrove, ciò si deve al fatto che dai medesimi principî si dovevano trarre naturalmente le medesime conseguenze, quale che sia poi il modo speciale in cui possono essere state espresse qua o là (fatta eccezione, beninteso, per certe espressioni simboliche le quali, essendo identiche dappertutto, si devono considerare risalenti fino alla Tradizione primordiale). D'altronde, le differenze formali saranno, in generale, tanto piú grandi quanto piú ci si allontanerà dai principî, per discendere ad un ordine contingente; ed è questa una delle principali difficoltà per la comprensione di certe scienze tradizionali.

Tali considerazioni, come si comprenderà facilmente, tolgono quasi ogni interesse a tutto quanto riguarda l'origine delle tradizioni o la provenienza dei loro elementi costitutivi, dal punto di vista « storico », nel senso profano, poiché rendono perfettamente inutile la supposizione di una qualsiasi filiazione diretta. Inoltre, anche laddove si rileva una somiglianza molto piú stretta fra due forme tradizionali, questa somiglianza può spiegarsi molto meno con dei « prestiti », spesso fortemente inverosimili, che non con delle « affinità » dovute ad un certo insieme di condizioni comuni o simili (razza, tipo di linguaggio, modo di vita, etc...) fra i popoli ai quali tali forme rispettivamente si indirizzano (3). Quanto ai casi di filia-

(3) Questa osservazione può essere riferita in particolare alla somiglianza di espressione già segnalata fra la Cabala e l'esoterismo islamico; e, a proposito di quest'ultimo, c'è un rilievo abbastanza curioso da fare: i suoi avversari « exoteristi », nello stesso Islam, hanno spesso cercato di togliergli importanza, attribuendogli un'origine straniera, e, col pretesto che molti dei piú noti *çûfi* furono persiani, hanno voluto vedervi soprattutto dei « prestiti » presi dal Mazdeismo, estendendo questa affermazione gratuita anche alla « scienza delle lettere ». Ora, non vi è traccia di alcunché di simile presso gli antichi Persiani, mentre tale scienza esiste sotto una forma del tutto simile nel Giudaismo, il che, poi, si spiega molto semplicemente con quelle « affinità » alle quali alludevamo, per non parlare della comunanza d'origine piú lontana, sulla quale dovremo tornare; tut-

zione reale, non è che si debbano escludere completamente, poiché è evidente che non tutte le forme tradizionali procedono direttamente dalla Tradizione primordiale, ma che altre forme hanno dovuto talora fare da intermediarie; ma queste ultime, il piú delle volte, sono completamente scomparse e tali trasmissioni risalgono in genere ad epoche troppo lontane perché la storia ordinaria, il cui campo d'indagine è in definitiva molto limitato, possa averne la minima conoscenza, senza contare che i mezzi con cui esse si sono effettuate non sono di quelli accessibili ai suoi metodi di ricerca.

Tutto questo ci allontana dal nostro tema solo in apparenza, e, tornando ai rapporti fra la Cabala e il Pitagorismo, possiamo ora porci una questione: se la Cabala non può essere derivata direttamente da esso, anche a voler supporre che essa non sia realmente anteriore, e non fosse che a causa di una troppo evidente differenza di forma, sulla quale ritorneremo fra poco con maggior precisione, non si potrebbe almeno ravvisare per entrambe un'origine comune che sarebbe, secondo le vedute di certuni, la tradizione degli antichi Egizi (il che, è inutile dirlo, ci riporterebbe stavolta ben al di là del periodo alessandrino)? È questa, diciamolo subito, una teoria di cui si è molto abusato; e, per quanto riguarda il Giudaismo, ci è impossibile, a dispetto di certe asserzioni piú o meno fantasiose, scoprirvi il minimo rapporto con tutto ciò che si può sapere della tradizione egizia (ci riferiamo alla forma, in quanto essa soltanto può essere messa in discussione, essendo il fondo necessariamente identico in tutte le tradizioni); senza dubbio vi sarebbero dei vincoli ben piú reali con la tradizione caldea, siano essi dovuti a derivazione o a semplice affinità, per quanto è possibile afferrare veramente qualcosa di tradizioni estinte da tanti secoli.

tavia questo fatto, almeno, sarebbe stato il solo a poter dare una apparente verosimiglianza all'idea di un « prestito » preso da una dottrina preislamica e non araba, eppure sembra esser loro sfuggito completamente!

Per il Pitagorismo, si pone una questione forse piú complessa; e i viaggi di Pitagora, siano poi da intendersi letteralmente o simbolicamente, non implicano necessariamente « prestiti » da dottrine di tale o tal altro popolo (almeno per quanto riguarda l'essenziale, quali che possano essere le questioni di dettaglio), ma piuttosto l'instaurazione o il rafforzamento di certi legami con delle iniziazioni piú o meno equivalenti. Il Pitagorismo infatti, a quanto sembra, fu soprattutto la continuazione di qualcosa che preesisteva nella stessa Grecia, e non è il caso di cercare altrove la sua fonte principale: intendiamo parlare dei Misteri, e piú particolarmente dell'Orfismo, di cui non fu forse che un « riadattamento », in quel VI secolo prima dell'era cristiana che, per uno strano sincronismo, vide operarsi dei cambiamenti di forma contemporaneamente nelle tradizioni di quasi tutti i popoli. Si dice spesso che i Misteri greci erano essi stessi di origine egizia, ma un'affermazione cosí generale è fin troppo « semplicistica », e, se può rispondere al vero in certi casi, come quello dei Misteri Eleusini (ai quali pare si pensi principalmente, in tal caso), ve ne sono altri in cui ciò non sarebbe in alcun modo sostenibile (4). Ora, che si tratti dello stesso Pitagorismo o del precedente Orfismo, non è certo ad Eleusi che bisogna cercare il « punto di collegamento », bensí a Delfi; e l'Apollo delfico non è affatto egizio, ma iperboreo, origine che, in ogni modo, è impossibile ravvisare per la tradizione ebraica (5); questa considerazione ci conduce poi al punto piú importante, in relazione alla que-

(4) C'è appena bisogno di dire che certi racconti, in cui si vedono Mosè e Orfeo ricevere insieme l'iniziazione nei templi egizi, sono soltanto fantasticherie, prive di ogni serio fondamento; e cosa non si è raccontato sulla iniziazione egizia, dopo il *Sethos* dell'abate Terrasson?

(5) Si tratta qui di derivazione diretta; anche se la Tradizione primordiale è iperborea, e se, conseguentemente, tutte le forme tradizionali senza eccezione si ricollegano infine a questa origine, vi sono dei casi, come quello della Tradizione ebraica, in cui tale collegamento non può essere che molto indiretto, attraverso una piú o meno lunga serie di intermediari, che peraltro sarebbe molto difficile pretendere di ricostruire con esattezza.

stione della scienza dei numeri e delle differenti forme da essa rivestite.

Tale scienza dei numeri, nel Pitagorismo, appare strettamente collegata a quella delle forme geometriche; d'altronde la stessa cosa accade in Platone, che per questo aspetto è puramente un pitagorico. Si potrebbe vedere qui l'espressione di un tratto caratteristico della mentalità ellenica, legata soprattuto alla considerazione delle forme visive; ed è noto, infatti, che, fra le scienze matematiche, i Greci svilupparono piú particolarmente la Geometria (6). Tuttavia vi è qualcosa di piú, almeno per quanto concerne la « geometria sacra », che è quella di cui si tratta qui: il « Dio « geometra » di Pitagora e di Platone, inteso nel suo significato piú preciso, e, si potrebbe dire, « tecnico », non è altri che Apollo. In proposito non ci è possibile dar luogo a sviluppi che ci porterebbero troppo lontano, e forse torneremo in argomento in un'altra occasione; ci basta ora far notare che questo atto si oppone nettamente all'ipotesi di un'origine comune del Pitagorismo e della Cabala, proprio sul punto in cui soprattutto si è cercato di riavvicinarli e che, a dire il vero, è il solo a poter dare l'idea di un tale accostamento, vale a dire l'apparente somiglianza delle due dottrine, quanto all'importanza che vi riveste la scienza dei numeri.

Nella Cabala, la scienza dei numeri non presenta affatto lo stesso collegamento con il simbolismo geometrico; ed è facile rendersi conto che è cosí, perché questo simbolismo non poteva essere conveniente a dei popoli nomadi come furono

(6) L'algebra, invece, è di origine indiana e solo molto piú tardi fu introdotta in Occidente, tramite gli Arabi, che le diedero il nome che ha conservato fino ad oggi (*el-jabr*).

(7) Su questo punto, si veda il capitolo XXI di *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, intitolato *Caïn et Abel* (tr. it.: *Il Regno della quantità e i segni dei tempi*, Edizioni Studi Tradizionali, Torino 1969 - N.d.R.). Non bisogna dimenticare che, come facevamo notare allora, Salomone, per la costruzione del Tempio, dovette fare appello ad operai stranieri, fatto particolarmente significativo, a causa della relazione intima esistente fra la geometria e l'architettura.

essenzialmente, in origine, gli Ebrei e gli Arabi (7). Per contro, vi si ritrova qualcosa che non ha il suo equivalente presso i Greci: la stretta unione, per molti aspetti si potrebbe persino dire l'identificazione della scienza dei numeri con quella delle lettere, in virtú delle corrispondenze numeriche di queste ultime; e questa è una caratteristica eminente della Cabala (8) che non si riscontra altrove, almeno sotto tale aspetto e in forma cosí sviluppata, se non, come abbiamo già detto, nell'esoterismo islamico, cioè, in definitiva, nella tradizione araba.

A prima vista, potrebbe sembrare strano che considerazioni di questo ordine siano rimaste estranee ai Greci (9), poiché anche fra di essi le lettere hanno un valore numerico (che del resto è lo stesso degli alfabeti ebraico e arabo, per quelle che vi hanno il loro equivalente) e non vi furono mai altri segni di numerazione. La spiegazione di questo fatto è tuttavia abbastanza semplice: la scrittura greca, in realtà, non rappresenta che un'importazione straniera (sia essa « fenicia » come per lo piú si dice, sia in ogni caso « cadmea », cioè « orientale » senza ulteriori precisazioni, e ne fanno fede i nomi stessi delle lettere), ed essa, nel suo simbolismo numerico o d'altro genere, non ha mai veramente, se cosí si può dire, fatto corpo con la stessa lingua (10). Al contrario, in lingue come

(8) A tal proposito, ricordiamo che la parola *gematria* (che, essendo di origine greca, deve, come un certo numero di termini della stessa provenienza, essere stata introdotta in epoca relativamente recente, il che non significa che ciò che essa designa non sia esistito precedentemente), non deriva da *geometria*, come spesso si asserisce, ma da *grammateia*; quindi, si tratta ancora della scienza delle lettere.

(9) È solo col Cristianesimo che si può trovare qualcosa di analogo in scritti di espressione greca, e in tal caso si tratta manifestamente di una trasposizione di dati la cui origine è ebraica; al riguardo, intendiamo alludere principalmente all'*Apocalisse*; e, probabilmente, si potrebbero rilevare altre cose del medesimo ordine in quel che resta degli scritti che si ricollegano allo Gnosticismo.

(10) Anche nell'interpretazione simbolica delle parole (per esempio nel *Cratilo* di Platone), non interviene la considerazione delle lettere che le compongono; del resto è quanto avviene per il *nirukta*, nel sanscrito e,

quella ebraica e quella araba, il significato delle parole è inseparabile dal simbolismo letterale, e sarebbe impossibile darne una completa interpretazione quanto al loro senso piú profondo — quello che è veramente importante dal punto di vista tradizionale e iniziatico (non bisogna infatti dimenticare che qui si tratta essenzialmente di « lingue sacre ») — senza tener conto del valore numerico delle lettere che le compongono; i rapporti esistenti fra parole numericamente equivalenti e le sostituzioni alle quali danno luogo talvolta costituiscono, a questo proposito, un esempio particolarmente chiaro (11). Vi è dunque qualcosa che, come dicevamo all'inizio, attiene essenzialmente alla costituzione stessa di queste lingue, che vi è vincolato in una maniera propriamente « organica », ben lontana dall'esservisi aggiunta dal di fuori, e in tempi successivi, come nel caso della lingua greca; e, trovandosi questo elemento contemporaneamente nell'ebraico e nell'arabo, lo si può legittimamente considerare come procedente dalla fonte comune di queste due lingue e delle due tradizioni di cui sono espressione, vale a dire da quella che si può chiamare la tradizione « abramica ».

Quindi, al termine di queste considerazioni, si impongono alcune conclusioni: se esaminiamo la scienza dei numeri presso i Greci e presso gli Ebrei, la vediamo rivestita di due forme molto diverse, e da una parte la vediamo poggiare su di un simbolismo geometrico, dall'altra su di un simbolismo

se pure esiste in taluni aspetti della Tradizione indú un simbolismo letterale anche molto sviluppato, esso poggia su principî completamente diversi da quelli di cui si tratta qui.

(11) È questa una delle ragioni per cui l'idea che qualcuno ha avuto col pretesto della « comodità », di scrivere l'arabo con i caratteri latini, è del tutto inaccettabile e persino assurda (per tacere altre considerazioni di carattere piú spiccatamente contingente, come quella della impossibilità di stabilire una trascrizione davvero esatta, proprio per il motivo che non tutte le lettere arabe hanno un equivalente nell'alfabeto latino). Del resto, i veri motivi per cui certi orientalisti propugnano questa idea sono ben diversi da quelli che essi fanno valere, e vanno ricercati nell'intento « antitradizionale », in connessione con preoccupazioni d'ordine politico; ma questo è un altro discorso...

letterale (12). Per conseguenza, non potrebbe esservi questione di « prestiti », né da una parte né dall'altra, ma solamente di equivalenze, come se ne riscontrano necessariamente in tutte le forme tradizionali; lasciamo poi completamente da parte ogni questione di « priorità », che in questo caso sarebbe priva di ogni interesse reale e forse sarebbe anche insolubile, il punto di partenza effettivo potendo trovarsi molto al di là delle epoche per le quali è possibile stabilire una cronologia anche minimamente rigorosa. Inoltre, la stessa ipotesi di un'origine comune e non mediata deve essere ugualmente scartata, poiché vediamo la tradizione di cui fa parte integrante questa scienza, da una parte risalire ad una fonte « apollinea », vale a dire direttamente iperborea, dall'altra ad una fonte « abramica », che verosimilmente si ricollega soprattutto (come del resto suggeriscono gli stessi nomi degli Ebrei e degli Arabi), alla corrente tradizionale venuta dall'« isola perduta dell'Occidente » (13).

(12) Usiamo l'espressione « poggiare », perché questi simbolismi costituiscono effettivamente, in entrambi i casi, il « supporto » sensibile; il « corpo », quasi, della scienza dei numeri.

(13) Adoperiamo costantemente l'espressione « scienza dei numeri » per evitare ogni possibile confusione con l'aritmetica profana; tuttavia, sarebbe forse possibile adottare un termine come « aritmologia », ma si deve respingere, per il « barbarismo » della sua ibrida composizione, quello di « numerologia », di recente invenzione, con cui, del resto, certuni sembrano voler designare soprattutto una specie di « arte divinatoria » che non ha pressoché nessun rapporto con la vera scienza tradizionale dei numeri.

« LA CABALA EBRAICA » (*)

Fino ad oggi, per lo studio della Cabala, non esisteva alcun lavoro d'insieme che presentasse un carattere veramente serio; infatti, il libro di Adolphe Frank, malgrado la sua fama, mostra soprattutto fino a qual punto l'autore, imbevuto di pregiudizi universitari e per di piú completamente digiuno di ebraico, era incapace di comprendere l'argomento che si è sforzato di trattare; quanto a certe compilazioni tanto indigeste quanto fantasiose, come quella di Papus (1), è meglio non parlarne. Vi era dunque una deplorevole lacuna da colmare, e ci pareva che l'importante lavoro di Paul Vulliaud (2) dovesse essere precisamente destinato a questo; eppure, benché questo lavoro sia fatto molto coscienziosamente e benché in esso vi siano molte cose interessanti, dobbiamo confessare che, leggendolo, abbiamo provato una certa delusione.

Quest'opera, che saremmo stati lieti di poter raccomandare senza riserve, non dà tutto quello che sembrava promettere il suo titolo assai generale, e il suo stesso contenuto è ben lungi dall'essere senza difetti.

(*) Articolo pubblicato su *Ignis*, 1925.

(1) Pseudonimo del dottor Gérard Encausse (1865-1916), medico francese autore di numerose opere sull'occultismo (N.d.R.).

(2) *La Kabbale Juive: histoire et doctrine,* Ed. Nourry, Parigi 1923, due volumi in 8°, rispettivamente di pp. 520 e 460.

A dire il vero, il sottotitolo di « Saggio critico » avrebbe già potuto metterci in guardia circa lo spirito stesso del libro, perché sappiamo anche troppo bene cosa intendono gli studiosi « ufficiali » con il termine « critico »; ma, non appartenendo il Vulliaud a questa categoria, sulle prime ci siamo soltanto meravigliati che egli abbia fatto uso di una espressione suscettibile di una cosí sgradevole interpretazione. In seguito, abbiamo compreso meglio le intenzioni che, in tal modo, l'autore aveva voluto fare intravedere; e queste intenzioni le abbia mo trovate chiaramente espresse in una nota in cui egli dichiara di essersi assegnato un « doppio scopo »: « Trattare della Cabala e della sua storia, e successivamente illustrare il metodo scientifico adottato da autori, la maggior parte dei quali hanno una lusinghiera reputazione » (vol. II, p. 206).

Non si trattava dunque, per Vulliaud, di seguire gli autori in questione né di assumere i loro pregiudizi, bensí di combatterli, cosa di cui non possiamo che essere lieti. Solamente, egli ha voluto combatterli sul loro stesso terreno e, in qualche modo, con le loro stesse armi, ed è cosí che ha assunto la veste, per cosí dire, di critico dei critici stessi. Infatti anch'egli si pone dal punto di vista della pura e semplice erudizione; ma, per quanto l'abbia fatto volontariamente, ci si può chiedere fino a qual punto un atteggiamento siffatto sia stato davvero accorto e vantaggioso. Il Vulliaud nega di essere cabalista, e lo nega con un'insistenza che ci ha stupito e che non riusciamo a comprendere bene. Sarebbe dunque di quelli che si gloriano di essere « profani » e che, sino ad ora, avevamo incontrato soltanto negli ambienti « ufficiali » e nei confronti dei quali egli ha dato prova di una giusta severità? Egli arriva fino a qualificarsi « semplice amatore », nella qual cosa vogliamo ravvisare una auto-calunnia; non si priva cosí di una buona parte di quell'autorità che gli sarebbe necessaria di fronte a degli autori di cui discute le asserzioni? Del resto, questo partito preso di considerare una dottrina da « profano », vale a dire « dall'esterno », ci sembra escludere ogni possibilità di comprensione profonda. Di piú, an-

che se questa non è che un'affettazione, non sarà meno deplorevole, perché, pur avendo raggiunto per proprio conto tale comprensione, si baderà allora a non farne trasparire nulla, e l'interesse della parte dottrinale ne sarà fortemente diminuito.

Quanto alla parte critica, l'autore sembrerà piú un polemista che un giudice qualificato, cosa che equivale ad una vera degradazione. D'altronde, quando una sola opera ha due finalità, una probabilmente è di troppo e, nel caso del Vulliaud, è spiacevole che la seconda di esse, cosí come sono segnalate piú sopra, gli faccia troppo spesso dimenticare la prima, che era invece di gran lunga la piú importante. Le discussioni e le critiche, infatti, si susseguono da un capo all'altro del suo lavoro, e persino nei capitoli il cui titolo annuncerebbe un'esposizione puramente dottrinale, derivandone una certa impressione di disordine e di confusione. D'altra parte, fra queste critiche alcune sono perfettamente giustificate, ad esempio quelle riguardanti il Renan e il Frank, ed anche certi occultisti, sono anzi le piú numerose; altre invece sono piú che contestabili, in particolare quelle che si riferiscono a Fabre d'Olivet, contro il quale il Vulliaud sembra riecheggiare certi odî rabbinici (a meno che non abbia ereditato l'odio dello stesso Napoleone per l'autore della *Langue hébraique restituée,* ma questa seconda ipotesi è molto meno verosimile). In tutti i casi, ed anche quando si tratta delle critiche piú legittime, di quelle che possono utilmente contribuire a distruggere delle reputazioni usurpate, non sarebbe stato possibile dire le stesse cose piú brevemente, e soprattutto piú seriamente e con un tono meno aggressivo? L'opera ne avrebbe certo tratto giovamento, prima, perché non avrebbe avuto l'apparenza di un lavoro polemico, che ha invece troppo spesso e che dei malintenzionati potrebbero facilmente ritorcere contro l'autore; poi, ciò che è piú grave, perché l'essenziale vi sarebbe stato meno sacrificato a talune considerazioni che, in definitiva, sono soltanto accessorie e di limitato interesse.

E vi sono altri difetti deplorevoli: le imperfezioni for-

mali sono talvolta fastidiose; non vogliamo parlare semplicemente degli errori di stampa, che sono numerosissimi e di cui gli *errata* non rettificano che un'infima parte, ma di certe mancate correzioni, troppo frequenti, che è difficile attribuire al tipografo, anche con una gran dose di buona volontà. Vi sono pure diversi *lapsus*, veramente a sproposito; ne abbiamo rilevato un certo numero e, cosa curiosa, essi si trovano specialmente nel secondo volume, come se questo fosse stato scritto piú affrettatamente. Cosí, ad esempio, il Frank non è stato « professore di filosofia al Collegio Stanislas » (p. 241), ma al Collegio di Francia, il che è ben differente. Ancora: il Vulliaud denomina « Cappelle » e talora anche « Capele », l'ebraizzante Louis Cappel, di cui possiamo ristabilire l'esatto nome con tanta maggior sicurezza in quanto, scrivendo queste righe, abbiamo sotto gli occhi la sua stessa firma. Il Vulliaud, dunque, avrebbe visto questo nome solamente sotto una forma latinizzata? Tutto questo non è gran che; ma, alla p. 26, è questione di un nome divino di 26 lettere e, in seguito, si trova che questo nome ne ha 42; questo passaggio è veramente incomprensibile, e ci chiediamo se non vi sia qualche omissione. Indicheremo un'altra negligenza del medesimo ordine, ma che è tanto piú grave, in quanto è la causa di una vera ingiustizia: criticando un redattore dell'*Enciclopedia Britannica*, il Vulliaud termina con queste parole: « Non si poteva attendere una salda logica da un autore che nello stesso articolo ritiene che si siano troppo sottovalutate le dottrine cabalistiche (*absurdly over-estimated*) e, contemporaneamente, che lo Zohar è un *farrago of absurdity* » (vol. II, p. 418). Le parole inglesi sono state citate dallo stesso Vulliaud; ora, *over-estimated* non vuol dire « sottovalutato » (che sarebbe *under-estimated*), ma sibbene « sopravvalutato », che è precisamente l'opposto; e cosí, quali che siano poi gli errori contenuti nell'articolo di quest'autore, la contraddizione che gli viene rimproverata, in realtà non vi si trova per niente. Certamente, questi sono soltanto dettagli, ma, quando ci si mostra cosí severi

verso altri e sempre pronti a coglierli in difetto, non ci si dovrebbe sforzare di essere irreprensibili?

Nella trascrizione delle parole ebraiche vi è una mancanza di uniformità davvero spiacevole; sappiamo bene che nessuna trascrizione può essere perfettamente esatta, ma almeno, quando se ne è adottata una, quale che sia, sarebbe preferibile attenervisi costantemente. Di piú, vi sono alcuni termini che sembra siano stati tradotti con troppa fretta, e per i quali non sarebbe stato difficile trovare un'interpretazione piú soddisfacente; ne daremo subito un esempio preciso. Alla p. 49 del volume II è rappresentata una figura di *teraphim* sulla quale è iscritta, fra le altre, la parola *luz*; il Vulliaud ha riprodotto i vari sensi del verbo *luz* dati dal Buxtorf, facendo seguire ciascuno di essi dal punto interrogativo, talmente gli sono sembrati poco applicabili in questo caso, ma non ha pensato che esiste anche un sostantivo *luz,* che significa ordinariamente « mandorla » o « nocciolo » (e pure « mandorlo », perché designa in pari tempo l'albero e il suo frutto). Ora, questo stesso sostantivo è, nel linguaggio rabbinico, il nome di una particella corporale indistruttibile, alla quale l'anima resterebbe legata dopo la morte (ed è curioso notare che questa tradizione ebraica ha ispirato, con ogni probabilità, talune teorie di Leibniz); quest'ultimo significato è certamente il piú plausibile e d'altronde è confermato, per noi, dal posto stesso che la parola *luz* occupa nella figura.

L'autore ha talvolta il torto di affrontare incidentalmente argomenti sui quali, evidentemente, è molto meno informato di quanto non sia sulla Cabala, e di cui avrebbe ben potuto dispensarsi dal parlare, il che gli avrebbe evitato alcuni abbagli che, per quanto scusabili siano (poiché è scontato che non è possibile avere pari competenza in tutti i domini), non possono che nuocere ad un lavoro serio. È cosí che abbiamo trovato (vol. II, p. 377) un passaggio dove si parla di una cosiddetta « teosofia cinese » nella quale abbiamo stentato a riconoscere il Taoismo, che non è una « Teosofia » secondo nessuna delle accezioni della parola, ed il cui riassunto, fat-

to non sappiamo in base a quale fonte (perché qui, per l'appunto, manca il riferimento) è eminentemente fantasioso. Per esempio « la natura attiva, *tien* = il cielo » viene contrapposta alla « natura passiva, *kouèn* = terra »; ora, *Kouèn* non ha mai avuto il significato di « terra », e le espressioni « natura attiva » e « natura passiva » fanno molto meno pensare a delle concezioni dell'Estremo Oriente che alla « natura naturante » ed alla « natura naturata » di Spinoza. Con la massima semplicità sono state confuse qui due dualità differenti, quella della « perfezione attiva », *Khièn*, e quella della « perfezione passiva », *Kouèn* (diciamo « perfezione » e non « natura »), e quella del « cielo », *tièn*, e della « terra », *ti*.

Poiché siamo stati indotti a parlare di dottrine orientali, faremo a questo proposito un'altra osservazione: dopo aver rilevato molto giustamente il disaccordo che regna fra gli egittologi o gli altri « specialisti » dello stesso genere, il che fa sí che sia impossibile fidarsi delle loro opinioni, il Vulliaud segnala che la stessa cosa capita fra gli indianisti (vol. II, p. 363), il che è esatto; ma come non si è accorto che quest'ultimo caso non era paragonabile agli altri? Infatti, quando si tratta di popoli come gli antichi Egiziani e gli Assiri, scomparsi senza lasciare successori legittimi, non abbiamo evidentemente alcun mezzo di controllo diretto, ed è lecito dar prova di un certo scetticismo circa il valore di ricostruzioni frammentarie ed ipotetiche; ma, al contrario, per l'India o la Cina, le cui civiltà continuano fino ai nostri giorni e sono tuttora viventi, è perfettamente possibile sapere a cosa attenersi; quel che importa non è tanto ciò che dicono gli indianisti, ma quel che pensano gli stessi Indú. Il Vulliaud, che ha cura di ricorrere soltanto a delle fonti ebraiche per sapere che cosa è veramente la Cabala, ed ha in questo tutte le ragioni, poiché la Cabala è la stessa tradizione ebraica, potrebbe ammettere che si debba agire altrimenti quando si vogliano studiare altre tradizioni?

Vi sono altre cose che il Vulliaud non conosce molto meglio delle dottrine dell'Estremo Oriente, e che pure avreb-

bero dovuto essergli piú accessibili, non foss'altro che per il fatto di essere occidentali. Cosí, ad esempio, il Rosicrucianesimo, su cui non pare saperne molto piú degli storici « profani » e « ufficiali », e di cui sembra essergli sfuggito il carattere essenzialmente ermetico. Al riguardo, sa soltanto che si tratta di qualcosa di ben diverso dalla Cabala (l'idea occultista e moderna di una « Rosa-Croce Cabalistica » è infatti una pura fantasia), ma, per appoggiare questa asserzione e non limitarsi ad una semplice negazione, sarebbe stato necessario dimostrare precisamente che la Cabala e l'Ermetismo sono due forme tradizionali distinte in tutto e per tutto. Sempre in tema di Rosicrucianesimo, non pensiamo che si possa « procurare una piccola emozione ai notabili della scienza classica » ricordando che Cartesio ha cercato di mettersi in contatto con i Rosa-Croce durante il suo soggiorno in Germania (vol. II, p. 235), perché si tratta di un fatto notorio; quel che è certo è che non vi poté riuscire, e lo spirito stesso delle sue opere, contrario quanto è possibile ad ogni esoterismo, è insieme la prova e la spiegazione di questo scacco. È sorprendente veder citare, come l'indizio di una possibile affiliazione di Cartesio alla Fratellanza, una dedica (quella del *Thesaurus mathematicus*), che è manifestamente ironica e dove al contrario si sente tutto il dispetto di un uomo che non aveva potuto ottenere l'affiliazione cercata. Ancora piú singolari sono gli errori del Vulliaud riguardo alla Massoneria; subito dopo essersi burlato di Éliphas Lévi (3), il quale in effetti ha aggiunto confusioni a confusioni quando ha voluto mettersi a parlare di Cabala, il Vulliaud, parlando della Massoneria, formula delle affermazioni che non sono certo meno divertenti. Citiamo il brano destinato a dimostrare che non vi è nessun legame fra la Cabala e la Massoneria: « Vi è un'osservazione da fare, circa il fatto di limitare la Massoneria alle frontiere europee. La Massoneria è universale, mondiale. È essa

(3) Pseudonimo di Alphonse-Louis Constant (1810-1875), fondatore del moderno occultismo (N.d.R.).

parimenti cabalistica presso i Cinesi e i Negri? » (vol. II, p. 319). Certamente, le società segrete cinesi e africane (le ultime si riferiscono piú specialmente a quelle del Congo) non hanno avuto alcun rapporto con la Cabala, ma non ne hanno avuti di piú con la Massoneria; e se questa non è « limitata alle frontiere europee », è unicamente perché gli Europei l'hanno introdotta nelle altre parti del mondo.

Ed ecco una nota non meno curiosa: « Come si spiega questa anomalia (se si ammette che la Massoneria è di ispirazione cabalistica): frammassone Voltaire, che provava solo disprezzo per la razza ebraica? » (p. 324). Il Vulliaud ignora dunque che Voltaire non fu accolto nella Loggia « *Les Neuf Soeurs* » che a titolo puramente onorifico, e soltanto sei mesi prima della sua morte? D'altronde, se anche avesse scelto un esempio piú felice, questo non avrebbe provato ancora nulla, poiché vi sono molti Massoni, dovremmo dire addirittura la maggior parte, persino nei gradi piú alti, ai quali è estranea ogni conoscenza reale della Massoneria (e potremmo includedere fra questi certi dignitari del Grande Oriente di Francia che il Vulliaud, senza dubbio suggestionato dai loro titoli, cita a torto come delle autorità). Il nostro autore sarebbe stato meglio ispirato invocando, a sostegno della sua tesi, il fatto che esistono, in Germania e in Svezia, delle organizzazioni massoniche da cui i Giudei sono rigorosamente esclusi; bisogna pensare che non ne sapesse niente, poiché non vi ha fatto la minima allusione.

È pure interessante estrarre le frasi che seguono, dalla nota che conclude il medesimo capitolo (p. 328): « Parecchie persone potrebbero rimproverarci di aver ragionato come se vi fosse una forma soltanto di Massoneria. Noi non ignoriamo gli anatemi della Massoneria spiritualistica contro il Grande Oriente di Francia ma, tutto sommato, consideriamo il conflitto fra le due scuole massoniche come una lite in famiglia ». Faremo osservare che non esistono soltanto « due scuole massoniche », ma ve n'è un gran numero, che il Grande Oriente di Francia, come del resto quello d'Italia, non è rico-

nosciuto dalle altre organizzazioni, perché rigetta taluni *land marks* o principî fondamentali della Massoneria, il che costituisce dopo tutto una « lite » abbastanza seria (mentre, fra le altre « scuole », le divergenze sono lungi dall'essere altrettanto gravi). Quanto all'espressione « Massoneria spiritualistica », essa non corrisponde assolutamente a niente, visto che si tratta di un'invenzione di alcuni occultisti, di cui il Vulliaud è, in generale, meno pronto ad accettare le suggestioni. E, poco oltre, vediamo menzionati come esempi di « Massoneria spiritualistica » il *Ku-Klux-Klan* e gli Orangisti (supponiamo si tratti del *Royal Order of Orange*), vale a dire due associazioni semplicemente protestanti, che senza dubbio possono annoverare dei Massoni fra i loro membri, ma che, in se stesse, non hanno piú rapporti con la Massoneria di quanti non ne abbiano le società segrete del Congo, di cui ci siamo occupati in precedenza. Sicuramente, il Vulliaud ha tutto il diritto di ignorare tutte queste cose ed altre ancora e non pensiamo certo di dovergliene fare un rimprovero; ma, ancora una volta, che cosa l'obbligava a parlarne, visto che queste cose erano un po' al di fuori dell'argomento e che, d'altra parte, egli non ha avuto la pretesa di essere assolutamente completo, sul tema? In ogni caso, se ci teneva, avrebbe durato forse meno fatica a raccogliere, almeno su alcuni punti, delle informazioni sufficientemente esatte, che non a scoprire una quantità di libri rari e sconosciuti, che si compiace di citare con una certa ostentazione.

Beninteso, tutte queste riserve non ci impediscono di riconoscere i meriti effettivi dell'opera, né di rendere omaggio allo sforzo considerevole di cui è prova; al contrario, se abbiamo tanto insistito sui suoi difetti, è perché riteniamo che significhi rendere un servigio ad un autore, fargli delle critiche concernenti punti ben precisi. Ora dobbiamo dire che il Vulliaud, contrariamente agli autori moderni che lo contestano (e fra questi, cosa strana, vi sono molti Israeliti), ha molto bene stabilito l'antichità della Cabala, il suo carattere specificamente giudaico e strettamente ortodosso; è di moda infatti, tra i

critici « razionalisti », contrapporre la tradizione esoterica al rabbinismo exoterico, come se questi non fossero i due aspetti complementari di un'unica dottrina. Nello stesso tempo, Vulliaud ha distrutto un certo numero di leggende troppo diffuse (grazie a questi stessi « razionalisti ») e prive di ogni fondamento, come quella che pretende di ricollegare la Cabala alle dottrine neo-platoniche, quella di Léon che attribuisce lo *Zohar* a Mosè, facendone cosí un'opera che data soltanto dal XIII secolo, quella che vuol fare di Spinoza un cabalista, ed altre ancora, piú o meno importanti. Inoltre, egli ha perfettamente stabilito che la Cabala non è affatto « panteistica », come hanno preteso taluni (certo a causa del fatto che essi credono di poterla mettere in relazione con le teorie di Spinoza, che sono, esse sí, davvero « panteistiche »); e giustamente osserva poi che « si è fatto uno strano abuso di questo termine », applicato a casaccio e attraverso alle concezioni piú disparate, con la sola intenzione di « cercare di ingenerare spavento » (vol. I, p. 429) e anche, aggiungeremo, perché si crede in tal modo di essere dispensati da ogni discussione ulteriore. Questa assurda accusa è gratuitamente e frequentemente rivolta anche contro tutte le dottrine orientali; ma essa produce sempre il suo effetto sopra taluni spiriti timorati, benché la parola « panteismo », a forza d'essere adoperata abusivamente, finisca per non significare piú nulla; quando, dunque, si comprenderà che le denominazioni inventate per i sistemi della filosofia moderna non sono applicabili che a questi esclusivamente?

Il Vulliaud mostra ancora come una pretesa « filosofia mistica » dei Giudei, diversa dalla Cabala, è cosa che non è mai esistita in realtà; ma ha poi il torto di impiegare la parola « misticismo » per qualificare la Cabala stessa. Certo, questo dipende dal senso che si dà alla parola, e quello che egli indica (che ne farebbe press'a poco un sinonimo di « Gnosi » o conoscenza trascendente) sarebbe sostenibile se ci si dovesse preoccupare soltanto dell'etimologia, poiché è esatto che « misticismo » e « mistero » hanno la stessa radice (vol. I,

pp. 124 e 131-132); ma, in definitiva, bisogna pure tener conto dell'uso consolidato che ne ha modificato e ristretto considerevolmente il significato. D'altra parte, in entrambi i casi non ci è possibile accettare l'affermazione che « il misticismo è un sistema filosofico » (p. 126); e se troppo spesso, nel Vulliaud, la Cabala assume un'apparenza « filosofica », è questa una conseguenza del punto di vista « esteriore » al quale egli ha voluto attenersi. Per noi la Cabala è assai piú una metafisica che una filosofia, ed è ben piú iniziatica che mistica; d'altronde, avremo forse occasione di esporre le differenze essenziali fra la via degli iniziati e quella dei mistici (le quali, si noti di sfuggita, corrispondono rispettivamente alla « via secca » ed alla « via umida » degli alchimisti). Comunque sia, i vari risultati che abbiamo segnalato potrebbero essere ormai considerati definitivamente acquisiti, se l'incomprensione di qualche preteso sapiente non venisse sempre a rimettere tutto in discussione, riportandosi a un punto di vista storico, a cui il Vulliaud ha accordato (saremmo tentati di dire disgraziatamente, senza per questo misconoscere l'importanza relativa) fin troppo spazio, rispetto al punto di vista propriamente dottrinale.

Per quest'ultimo, indicheremo come particolarmente interessanti, nel primo volume i capitoli concernenti *En-Soph* e le *Sephiroth* (cap. LX), la *Shekinah* e *Metatron* (cap. XIII), quantunque sarebbe stato da augurarsi di trovarvi un po' piú di argomentazioni e di precisazioni, come pure in quello in cui sono esposti i procedimenti cabalistici (cap. V). In effetti, ci chiediamo se coloro i quali non hanno alcuna conoscenza precedente della Cabala verrebbero sufficientemente illuminati dalla lettura di tali capitoli.

Per quanto concerne quelle che si potrebbero chiamare le applicazioni della Cabala, le quali, benché secondarie rispetto alla dottrina pura, non sono certo da trascurare, menzioneremo nel secondo volume i capitoli dedicati al rituale (cap. XIV), agli amuleti (cap. XV) ed alle concezioni messianiche (cap. XVI). Essi contengono delle cose davvero nuove o alme-

no assai poco note; in particolare, si possono trovare nel cap. XVI numerose notizie sull'aspetto sociale e politico che contribuisce in buona parte a dare alla tradizione cabalistica il suo carattere nettamente e peculiarmente giudaico. Per come si presenta nel suo insieme, l'opera del Vulliaud ci pare soprattutto adatta a rettificare un gran numero di idee false, il che è sicuramente qualcosa, e anzi molto, ma non è forse abbastanza per un lavoro cosí importante e che vuol essere piú di una semplice introduzione. Se l'autore ne darà un giorno una nuova edizione, è auspicabile che tratti per quanto possibile separatamente la parte dottrinale, che sfoltisca sensibilmente la prima parte, ampliando ulteriormente la seconda, anche se, cosí facendo, correrà il rischio di non passare piú per il « semplice amatore » di cui ha voluto assegnarsi il ruolo troppo limitato.

Per concludere questa disamina del libro del Vulliaud, faremo ancora qualche osservazione su di una questione che merita una particolare attenzione, e che ha un certo rapporto con le considerazioni che abbiamo già avuto occasione di esporre, specialmente nel nostro studio su *Le Roi du Monde*; intendiamo parlare della *Shekinah* e di *Metatron*. Nel suo significato piú ampio, la *Shekinah* è la « presenza reale » della Divinità; e bisogna notare per prima cosa che i passi della Scrittura dove ne è fatta menzione tutta speciale sono soprattutto quelli in cui si tratta dell'istituzione di un centro spirituale: la costruzione del Tabernacolo, l'edificazione dei Templi di Salomone e di Zorobabele. Un tale centro, costituito in condizioni regolarmente definite, doveva essere, in effetti, il luogo della manifestazione divina, sempre rappresentata come « Luce »; e, sebbene il Vulliaud neghi ogni rapporto fra la Cabala e la Massoneria (pur riconoscendo che il simbolo del « Grande Architetto » è una metafora abituale per i rabbini), l'espressione di « luogo illuminatissimo e regolarissimo » che questa ultima ha conservato, pare proprio essere un ricordo dell'antica scienza sacerdotale che presiedeva alla costruzione dei templi, e che del resto non era esclusiva dei Giudei.

Non è il caso di occuparci qui della teoria delle « influenze spirituali » (preferiamo questa espressione a quella di « benedizioni » per tradurre l'ebraico *berakoth,* tanto piú che è questo il senso che ha conservato nettamente in arabo la parola *Barakah*); ma, anche limitandosi a considerare le cose da questo solo punto di vista, sarebbe possibile spiegare il detto di Elia Levita, riportato dal Vulliaud: « I Maestri della Cabala hanno in proposito grandi segreti ».

Ora, la questione è tanto piú complessa in quanto la *Shekinah* si presenta sotto molteplici aspetti; essa ne ha due principali: l'uno interno e l'altro esterno (vol. I, p. 495); ma qui il Vulliaud avrebbe potuto spiegarsi un po' piú chiaramente, tanto piú che, malgrado la sua intenzione di limitarsi a trattare della « Cabala ebraica », egli ha segnalato proprio « i rapporti tra le teologie ebraica e cristiana, a proposito della *Shekinah* » (p. 493). Ora vi è, nella tradizione cristiana, una frase che designa con la massima possibile chiarezza i due aspetti di cui si tratta: *Gloria in excelsis Deo, et in terra Pax hominibus bonae voluntatis.* Le parole *Gloria* e *Pax* si riferiscono rispettivamente all'aspetto interno, in rapporto al Principio, ed a quello esterno, in rapporto al mondo manifestato; e se si considerano in tal modo queste due parole, si comprenderà immediatamente perché vengono pronunciate dagli Angeli (*Malakim*) per annunciare la nascita del « Dio con noi » o « in noi » (*Emmanuel*). Si potrebbe anche, per il primo aspetto, ricordare la teoria dei teologi circa la « Luce di gloria » nella quale e per la quale si opera la visione beatifica (*in excelsis*); e, per il secondo, diremo ancora che la « Pace » nel senso esoterico, è indicata dappertutto come l'attributo spirituale dei centri spirituali stabiliti in questo mondo (*terra*). D'altronde, il termine arabo *Sakinah*, manifestamente identico a quello ebraico, si traduce con « Grande Pace », che è l'esatto equivalente della *Pax Profunda* dei Rosa-Croce, e, per questa via, si potrebbe senza dubbio spiegare che cosa questi intendevano per « Tempio dello Spirito Santo ». Parimenti si potrebbero interpretare in modo preciso un certo numero

di testi evangelici, tanto piú che « la tradizione segreta concernente la *Shekinah* avrebbe qualche rapporto con la luce del Messia » (p. 503). È dunque senza intenzione che il Vulliaud, dando quest'ultima indicazione, dice trattarsi della tradizione « riservata a coloro che perseguono il cammino che conduce al *Pardes* », cioè, come abbiamo spiegato altrove, al centro spirituale supremo?

Questo induce ancora ad un'altra osservazione: poco oltre, è questione di un « mistero relativo al giubileo » (p. 506), il quale si ricollega in un certo senso all'idea di « Pace » e, a questo proposito, si cita il seguente passo dello *Zohar* (III, 586): « Il fiume che esce dall'Eden porta il nome di *Jobel,* come quello di Geremia (XVII, 8): " Esso stenderà le sue radici verso il fiume ", da cui risulta che l'idea centrale del Giubileo è il ritorno di tutte le cose al loro stato primitivo ». È chiaro che qui si tratta del ritorno allo « stato primordiale » considerato da tutte le tradizioni e di cui ci siamo occupati nel nostro studio su Dante; e, quando si aggiunge che « il ritorno di tutte le cose allo stato originario annunzierà l'era messianica » (p. 507), chi avrà letto questo studio potrà ricordarsi ciò che abbiamo detto circa i rapporti fra il « Paradiso terrestre » e la « Gerusalemme celeste ». D'altra parte, dovunque e sempre, nelle diverse fasi della manifestazione ciclica, ciò di cui si tratta è il *Pardes*, il centro del mondo, dal simbolismo tradizionale di tutti i popoli paragonato al cuore, centro dell'essere e « residenza divina » (*Brahma-pura* nella dottrina indú), come il tabernacolo che ne è l'immagine e che, per questo motivo, è chiamato in ebraico *mishkan* o « abitacolo di Dio » (p. 493), termine che ha la stessa radice della parola *Shekinah.* Da un altro punto di vista, la *Shekinah* è la sintesi delle *Sephiroth*; ora, nell'albero sefirotico, la « colonna di destra » è il lato della Misericordia, e la « colonna di sinistra » è il lato del Rigore; dobbiamo dunque ritrovare questi due aspetti anche nella *Shekinah.* Infatti, « se l'uomo pecca e s'allontana dalla *Shekinah*, cade sotto il potere delle potenze (*Sârim*) che dipendono dal Rigore » (pa-

gina 507), e allora la *Shekinah* è detta « mano di rigore », il che ricorda immediatamente il ben noto simbolo della « mano di giustizia ». Ma, al contrario, se l'uomo si avvicina alla *Shekinah*, egli si libera e la *Shekinah* è la « mano destra » di Dio, vale a dire che la « mano di giustizia » diviene allora la « mano benedicente ». Sono questi i misteri della « Casa di giustizia » (*Beith-Din*), che è ancora un'altra designazione del Centro spirituale supremo; e c'è appena bisogno di far notare che i due lati considerati sono quelli in cui si ripartiscono gli eletti e i dannati nelle rappresentazioni cristiane del « Giudizio ultimo ». Si potrebbe ugualmente stabilire un accostamento con le due vie che i Pitagorici raffiguravano con la lettera Y, simboleggiate exotericamente dal Mito di Ercole fra la Virtú e il Vizio; con le due porte celeste e infernale, associate, presso i Latini, al simbolismo di Giano; con le due fasi cicliche ascendente e discendente che, presso gli Indú, venivano similmente ricollegate al simbolismo di *Ganesha*. Infine, è facile comprendere per questa via l'autentico significato di espressioni come quelle di « retta intenzione » e di « buona volontà » (*Pax hominibus bonae voluntatis*, e chi conosce i numerosi simboli ai quali abbiamo qui appena accennato, si renderà conto che non a caso la festa di Natale coincide con il solstizio invernale), quando si ha cura di lasciare da parte tutte le interpretazioni esteriori, filosofiche e morali, date loro a partire dagli stoici, fino a Kant.

« La Cabala dà alla *Shekinah* un Paraedro, che porta dei nomi identici ai suoi, e che possiede per conseguenza i medesimi caratteri » (pp. 496-498), e che naturalmente ha tanti aspetti diversi quanti la stessa *Shekinah*; il suo nome è *Metatron*, che è numericamente equivalente a quello di *Shaddai*, l'« Onnipotente » (che si dice sia il nome del Dio di Abramo). L'etimologia del termine *Metatron* è molto incerta; a questo proposito, il Vulliaud riferisce parecchie ipotesi, e una di queste la fa derivare dal caldaico *Mitra* che significa « pioggia » e che ha anche, quanto alla sua radice, un certo rapporto con la « luce ». Se è cosí, d'altronde, la rassomiglianza

con il *Mitra* indú e zoroastriano non costituisce una ragione sufficiente per ammettere un « prestito » del giudaismo a dottrine straniere, non piú di quanto possa costituirlo la parte attribuita alla pioggia nelle varie tradizioni orientali. A questo proposito, faremo notare che la tradizione ebraica parla di una « rugiada di luce » che emana dall'« Albero della Vita » e per mezzo della quale si effettuerà la resurrezione dei morti (p. 99), come pure di una « effusione di rugiada » che rappresenta l'influenza celeste comunicantesi a tutti i mondi (p. 465) e che richiama singolarmente il simbolismo alchemico e rosicruciano.

« La parola *Metatron* implica tutte le accezioni di guardiano, di Signore, di inviato, di mediatore » (p. 499); esso è « l'Angelo della Faccia », ed anche « il Principe del Mondo » (*Sâr ha-ôlam*); esso è « l'autore delle teofanie, delle manifestazioni divine nel mondo sensibile » (p. 492). Diremmo volentieri che è il « Polo celeste » e, poiché questo ha il suo riflesso nel « Polo terrestre » con il quale è in relazione diretta secondo l'« asse del mondo », non è forse questo il motivo per cui si dice che *Metatron* stesso istruí Mosè? Citiamo ancora queste righe: « Il suo nome è *Mikael*, il Gran Prete che è olocausto e oblazione davanti a Dio. E tutto ciò che gli Israeliti fanno sulla terra, viene compiuto in conformità con quanto accade nel mondo celeste. Il Grande Pontefice quaggiú simboleggia *Mikael*, principe della Clemenza... In tutti i passi della Scrittura in cui si parla dell'apparizione di *Mikael*, si tratta della gloria della *Shekinah* » (pp. 500-501). Quello che qui viene detto degli Israeliti può esser detto di tutti i popoli che possiedono una tradizione ortodossa; a maggior ragione va detto dei rappresentanti della tradizione primordiale, da cui derivano tutte le altre e a cui tutte le altre sono subordinate. D'altra parte, *Metatron* non ha soltanto l'aspetto della Clemenza, ma anche quello della Giustizia; nel mondo celeste non vi è soltanto il « Gran Prete » (*Kohen ha-gadol*), ma anche il « Gran Principe » (*Sâr ha-gadol*), il che significa che in lui si trovano tanto il principio del potere

regale quanto quello del potere sacerdotale o pontificale, al quale corrisponde propriamente la funzione di « mediatore ».

Parimenti, bisogna osservare che *Melek,* « re », e *Maleak,* « angelo » o « inviato », non sono in realtà che due forme di un'unica parola; di piú, *Malaki,* « il mio inviato » (cioè l'inviato di Dio ovvero « l'angelo nel quale è Dio », *Maleak ha-Elohim*) è l'anagramma di *Mikael.* Conviene aggiungere che, se *Mikael* si identifica con *Metatron*, come abbiamo appena visto, ciononostante non ne rappresenta che un aspetto; accanto alla faccia luminosa vi è anche una faccia oscura, e qui siamo di fronte ad altri misteri. Infatti può sembrare strano che Samuele sia ugualmente chiamato *Sâr haôlam*, e siamo alquanto stupiti che il Vulliaud si sia limitato a registrare questo fatto senza il minimo commento (p. 512). È quest'ultimo aspetto, e soltanto questo, che è « il genio di questo mondo », in un senso inferiore, il *Princeps huius mundi* di cui si parla nel *Vangelo*; e il suo rapporto con *Metatron* di cui è come l'ombra, giustifica l'impiego di una stessa designazione in un duplice senso, e, nello stesso tempo, fa comprendere perché il numero 666 dell'*Apocalisse* è anche un numero solare (esso è formato in particolare dal nome *Sorath,* demone del Sole, ed opposto come tale all'angelo *Mikael*). Del resto, il Vulliaud rileva che, secondo Sant'Ippolito, « il Messia e l'Anticristo hanno entrambi per emblema il leone » (vol. II, p. 373), che è parimenti un simbolo solare; e la medesima osservazione potrebbe essere fatta per il serpente e per molti altri simboli. Dal punto di vista cabalistico, si tratta ancora delle due facce opposte del *Metatron*; piú in generale, vi sarebbe la possibilità di sviluppare, circa il doppio significato dei simboli, tutta una teoria che ancora sembra non sia mai stata esposta con chiarezza. Almeno per il momento non insisteremo oltre su questo aspetto della questione, che è forse uno di quelli dove si incontrano le maggiori difficoltà, per quanto attiene alla sua spiegazione.

Ma torniamo ancora alla *Shekinah*: essa è rappresentata nel mondo inferiore dall'ultima delle dieci *Sephiroth,* che è

denominata *Malkuth,* cioè il « Regno », designazione alquanto degna di nota, dal nostro punto di vista (cosí come quella di *Tsedek,* « il Giusto », che ne è talora un sinonimo); *e Malkuth* è « il serbatoio dove confluiscono le acque provenienti dal fiume dall'alto, vale a dire tutte le emanazioni (grazie o influenze spirituali) che essa sparge in abbondanza » (vol. I, p. 509). Questo « fiume dall'alto » e le acque che ne discendono ci ricordano stranamente il ruolo attribuito al fiume celeste *Gangâ* nella tradizione indú, e si potrebbe anche osservare che la *Shakti,* di cui Gangâ è un aspetto, non è priva di una certa analogia con la *Shekinah,* non foss'altro che a causa della funzione « provvidenziale » che è loro comune. Sappiamo bene che l'abituale esclusivismo delle concezioni giudaiche non accetta di buon grado questi accostamenti, tuttavia essi non sono per questo meno reali, e per noi, che non abbiamo l'abitudine di lasciarci influenzare da certi pregiudizi, constatare tali accostamenti presenta un grandissimo interesse, perché vi troviamo la conferma della essenziale unità dottrinale, che si dissimula sotto l'apparente diversità delle forme esteriori.

Il serbatoio delle acque celesti è naturalmente identico al centro spirituale del nostro mondo: di là si dipartono i quattro fiumi del *Pardes,* dirigendosi verso i quattro punti cardinali. Per gli Ebrei, questo centro spirituale è la collina santa di Sion, alla quale danno l'appellativo di « cuore del mondo », e che in tal modo diviene per essi l'equivalente del *Mêru* degli Indú o dell'*Alborj* dei Persiani. « Il Tabernacolo della santità di Jehovah, la residenza della *Shekinah,* è il Santo dei Santi, cioè il cuore del Tempio che è esso stesso il centro di Sion (Gerusalemme), come la Santa Sion è il centro della terra di Israele, come la Terra di Israele è il centro del mondo » (p. 509).

Pure in questa maniera Dante presenta Gerusalemme come il « polo spirituale », come abbiamo avuto occasione di spiegare; ma quando si abbandona il punto di vista propriamente ebraico, ciò diviene soprattutto simbolico e non costi-

tuisce piú una localizzazione nel senso stretto di questa parola. Tutti i centri spirituali secondari, costituiti in vista dei differenti adattamenti della tradizione primordiale a delle condizioni determinate, sono immagini del centro supremo. In realtà, Sion può non essere altro che uno di questi centri secondari, e, ciò malgrado, può identificarsi simbolicamente con il centro supremo, in virtú di questa analogia, e ciò che abbiamo già detto altrove a proposito della « Terra Santa », che non è solamente la Terra di Israele, permetterà di comprenderlo piú facilmente. Un'altra espressione ben degna di nota, come sinonimo di « Terra Santa », è quella di « Terra dei Viventi »; è detto che « la Terra dei Viventi comprende sette terre » e il Vulliaud, a questo proposito, rileva che « questa terra è Chanaan, in cui vivevano sette popoli » (vol. II, p. 116).

Senza dubbio, nel senso letterale, questo è esatto; ma, simbolicamente, queste sette terre non potrebbero corrispondere ai sette *dwîpa* che, secondo la tradizione indú, hanno il *Mêru* per centro comune? E, se è cosí, quando gli antichi mondi o le creazioni anteriori alla nostra sono rappresentati dai « sette re di Edom » (il numero essendo qui in relazione con i sette « giorni » della *Genesi*), non è forse questa una rassomiglianza troppo accentuata per essere accidentale, con le ere dei sette *Manu,* contate dall'inizio del *Kalpa* sino all'epoca attuale? Queste nostre riflessioni vogliono soltanto essere un esempio delle conseguenze che è possibile trarre dai dati contenuti nell'opera del Vulliaud; purtroppo, c'è da temere che la maggior parte dei lettori non possa rendersene conto e dedurle con i mezzi propri. Ma, facendo seguire cosí la parte critica della nostra esposizione da una parte dottrinale, abbiamo fatto un poco, nei limiti che avevamo dovuto assegnarci, quello che ci saremmo augurati di trovare nello stesso Vulliaud.

IL « SIPHRA DI-TZENIUTHA »

Paul Vulliaud ha appena dato alle stampe, primo di una serie di « testi fondamentali della Cabala », una traduzione del *Siphra di-Tzeniutha,* facendolo precedere da una lunga introduzione, molto piú lunga dello stesso testo tradotto, anzi dei due testi tradotti, perché, in realtà, nel volume in questione vi sono due versioni successive del testo, una letterale e l'altra parafrasata. Tale introduzione sembra volta soprattutto a dimostrare l'utilità di questo lavoro, anche dopo lo *Zohar* di Jean de Pauly; gran parte di esso è cosí dedicata ad una storia particolareggiata della citata traduzione francese dello *Zohar*, storia nella quale, a quanto pare, non viene tralasciato quasi nulla della vita dello stesso traduttore, personaggio in verità molto enigmatico, sulle cui origini non si è ancora fatto luce definitivamente. Tutta la narrazione è molto strana e, per spiegarci le lacune e le imperfezioni di quest'opera, non è senza importanza sapere in quali condizioni fu realizzata e quali strane difficoltà ebbe l'editore con il povero Jean de Pauly, un po' affetto da manie di persecuzione. Tuttavia, ci permettiamo di osservare che questi particolari occupano qui troppo spazio; leggendone, quasi vien fatto di rimpiangere che il Vulliaud non si sia dedicato a quella che

(*) Articolo pubblicato su *Le Voile d'Isis*, dicembre 1930.

potremmo definire una storiografia minore, poiché certamente vi avrebbe portato un estro fuori dell'ordinario; ma gli studi cabalistici avrebbero perso molto.

Quanto allo stato attuale di questi studi, nella stessa introduzione si trovano delle considerazioni generali, nel corso delle quali il Vulliaud se la prende, come sa fare, con i « Dottori », cioè con gli studiosi « ufficiali » ai quali aveva già detto delle dure verità nella sua *Kabbale juive*, e poi con un gesuita, padre Bonsirven, che certuni a quanto sembra si sforzano attualmente di presentare come la massima autorità in materia di Giudaismo. Questa discussione offre l'occasione per alcune osservazioni molto interessanti, in particolare sui procedimenti dei Cabalisti e sul loro modo — giudicato « stupefacente » dai critici — di citare i testi delle Scritture. Il Vulliaud, a questo proposito, aggiunge: « L'esegesi contemporanea si è in specie dimostrata incapace di analizzare convenientemente le " citazioni " dei *Vangeli,* perché essa ha deciso di ignorare i procedimenti dell'ermeneutica ebraica; bisogna invece trasportarsi in Palestina, poiché è in questa regione che è stata elaborata l'opera evangelica ». Tale affermazione, almeno tendenzialmente, sembra accordarsi con gli studi di un altro gesuita, padre Marcel Jousse; ed è un peccato che quest'ultimo non sia menzionato, perché sarebbe stato stimolante il confronto con il suo confratello... D'altra parte, il Vulliaud osserva molto giustamente che i Cattolici, i quali mettono in ridicolo le formule magiche o sedicenti tali delle opere cabalistiche, e che si affrettano a qualificarle « superstiziose », dovrebbero ben accorgersi che i loro rituali sono pieni di cose dello stesso genere. Analogamente, per quanto riguarda l'accusa di « erotismo » e di « oscenità » lanciata contro un certo genere di simbolismo: « I critici di religione cattolica dovrebbero riflettere, prima di aggiungere le loro voci a quelle dei Giudei e dei Protestanti razionalisti, sul fatto che la teologia cattolica è suscettibile, come la Cabala, di esser messa agevolmente in ridicolo, a proposito di quanto ci stiamo occupando ». È un bene che queste cose siano dette

da uno scrittore che fa professione di Cattolicesimo; e specialmente taluni antisemiti e antimassoni fanatici dovrebbero trarre profitto da questa eccellente lezione.

Molti altri dettagli ci sarebbero da segnalare nell'introduzione, particolarmente circa l'interpretazione cristiana dello *Zohar*: il Vulliaud avanza delle giuste riserve su alcuni accostamenti alquanto forzati, stabiliti dal Drach e accettati da Jean de Pauly. Torna anche sulla questione dell'antichità dello *Zohar*, che gli avversari della Cabala si ostinano a contestare, sulla base di argomentazioni infondate. Ma c'è un'altra cosa che sottolineiamo con piacere: il Vulliaud dichiara che « per tradurre convenientemente taluni passi essenziali, sarebbe stato necessario essere iniziati ai misteri dell'esoterismo ebraico » e che « de Pauly ha affrontato la traduzione dello *Zohar* senza possedere tale iniziazione »; piú oltre, nota che il *Vangelo* di San Giovanni, cosí come la *Apocalisse,* « era rivolto a degli iniziati »; e si potrebbero trovare ancora altre frasi del genere. Vi è dunque, nel Vulliaud, un certo mutamento di atteggiamento di cui non possiamo che rallegrarci, perché, fino a questo momento, sembrava provare strani scrupoli a pronunciare la parola « iniziazione », o almeno, quando ne parlava, era soltanto per prendersi gioco di certi « iniziati » che, per evitare spiacevoli confusioni, avrebbe fatto meglio a qualificare piuttosto « pseudo-iniziati ». Quanto abbiamo riportato poco sopra dei suoi scritti è l'esatta verità: a proposito della Cabala, cosí come per ogni altro esoterismo veramente degno di questo nome, si tratta di « iniziazione », nel senso proprio della parola; e riteniamo di dover aggiungere che la cosa va ben oltre la decifrazione di una sorta di crittografia, come invece sembra pensare soprattutto il Vulliaud, quando ne tratta come abbiamo appena visto. Senza dubbio, è anche questione di decifrazione, quindi soltanto di forma esteriore, che peraltro è lungi dall'essere trascurabile, poiché costituisce il passaggio obbligato per arrivare alla comprensione della dottrina; tuttavia, non bisogna confondere i mezzi con il fine, né porli sullo stesso piano.

Comunque, è ben certo che i Cabalisti, il piú delle volte, possono parlare in realtà di cose ben diverse da quelle di cui sembrano parlare, e tali procedimenti non sono affatto loro particolari, poiché si trovano anche nel Medioevo occidentale; abbiamo avuto occasione di constatarlo a proposito di Dante e dei « Fedeli d'Amore », e ne abbiamo indicato allora le principali ragioni, che non sono tutte di semplice prudenza, come possono essere tentati di supporre i « profani ». La stessa cosa si verifica anche nell'esoterismo islamico, ed è sviluppata ad un punto tale, che nessuno, crediamo, può averne idea nel mondo occidentale; d'altronde, la lingua araba, cosí come quella ebraica, vi si presta mirabilmente. Qui non si trova soltanto quel simbolismo — il piú frequente — che Luigi Valli, nell'opera di cui abbiamo parlato, ha mostrato essere comune ai Sufi e ai « Fedeli d'Amore » (1); c'è qualcosa di molto meglio: è concepibile, per degli occidentali, che un semplice trattato di grammatica o di geografia, o addirittura di commercio, possieda al tempo stesso un altro significato che ne fa un'opera iniziatica di alto valore? Eppure è cosí, e quelli appena citati non sono esempi dati a caso: si tratta di libri che esistono effettivamente e che abbiamo ora fra le mani.

Queste considerazioni ci inducono a formulare una piccola critica, riguardo alla traduzione fatta dal Vulliaud dello stesso titolo *Siphra di-Tzeniutha*: egli scrive « Libro Segreto » e non « Libro del Segreto », e le giustificazioni che adduce ci sembrano poco concludenti. È davvero puerile immaginarsi, come pur qualcuno ha fatto, che « questo titolo ricordava la fuga di Simeone ben Yohai, nel corso della quale questo rabbino avrebbe composto in segreto l'opuscolo in questione »; e non si riferisce affatto a ciò il titolo « Libro del

(1) Si tratta di *Il linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore »* (Optima, Roma 1928), che Guénon recensisce ampiamente su *Le Voile d'Isis* del febbraio 1929. L'articolo è stato tradotto nella *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 28, luglio-settembre 1968 (N.d.R.).

Segreto », che in realtà ha un significato molto piú elevato e profondo che non quello di « Libro Segreto ». Vogliamo alludere qui all'importanza che riveste in talune tradizioni iniziatiche, quelle stesse di cui ci stiamo occupando ora, la nozione di « segreto » (*sôd* in ebraico, *sirr* in arabo) che non ha nulla a che vedere con la discrezione o con la dissimulazione, ma che è tale per la stessa natura delle cose; a questo proposito, dobbiamo forse ricordare che la stessa Chiesa cristiana, nel suo primo periodo, aveva una « disciplina del segreto », e che la parola « mistero », nel significato originario, designa propriamente ciò che è inesprimibile?

Quanto alla traduzione vera e propria, abbiamo detto che vi erano due versioni, le quali non costituiscono però un doppione, perché quella letterale, per quanto utile, per chi volesse riferirsi al testo e seguirlo da vicino, è spesso inintelligibile. Del resto accade sempre cosí, come abbiamo detto piú volte, quando si tratta di libri sacri o di altri scritti tradizionali e, se una traduzione deve essere fatta necessariamente « parola per parola », in maniera scolastica e universitaria, talune espressioni si dovrebbero dichiarare veramente intraducibili. In realtà, per noi che ci poniamo da un punto di vista ben diverso da quello degli studiosi di linguistica, è la versione parafrasata e commentata quella che costituisce il senso del testo e ne permette la comprensione, laddove la versione « letterale » produce talvolta l'effetto di una sorta di « logogrifo », come dice il Vulliaud, o di divagazione incoerente. Ci dispiace soltanto che il commento non sia piú esteso e piú esplicito; le note, sebbene numerose e molto interessanti, non sono sempre sufficientemente « chiarificatrici », per cosí dire, e c'è da temere che esse non possano essere comprese da chi non abbia della Cabala una conoscenza piú che elementare. Tuttavia sarà certamente opportuno attendere il prosieguo di questi « testi fondamentali », che, speriamo, completerà felicemente questo primo volume. Il Vulliaud ora dovrebbe darci e dare a se stesso un lavoro similare sull'*Iddra Rabba* e sull'*Iddra Zuta,* che, con il *Siphra di-Tzeniutha,*

come egli stesso dice, lungi dall'essere semplicemente « delle aggiunte o delle appendici » dello *Zohar,* « ne costituiscono, al contrario, le parti centrali », quelle che in qualche modo, nella forma piú concentrata, racchiudono l'essenza della dottrina.

APPENDICE

MARCEL BULARD: *Le scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIV^{e}, XV^{e}, XVI^{e} siècles,* E. Boccard, Parigi (*).

L'autore, partito dall'esame di alcune pitture della cappella di San Sebastiano di Lans-le-Villard, nella Savoia, ha messo insieme tutti i documenti similari che ha potuto scoprire, e ne ha fatto uno studio particolareggiato, corredato da numerose riproduzioni. Si tratta di raffigurazioni dello scorpione, sia sullo stendardo portato dalla Sinagoga personificata, sia, piú frequentemente, nella rappresentazione di alcune scene della Passione; in quest'ultimo caso, lo stendardo con lo scorpione è generalmente associato a stendardi con altri emblemi e soprattutto con le lettere S P Q R, evidentemente per indicare la contemporanea partecipazione dei Giudei e quella dei Romani. Particolare curioso, che sembra essere sfuggito all'autore: le medesime lettere disposte in un diverso ordine (S Q R P) evocano foneticamente lo stesso nome dello scorpione. Quanto all'interpretazione di questo simbolo, l'autore, basandosi in parte sui *Bestiari* e in parte sulla poesia drammatica del Basso Medioevo, mostra che esso signi-

(*) Recensione pubblicata su *Études Traditionnelles*, luglio 1936.

fica soprattutto falsità e perfidia; d'altronde mette giustamente in rilievo che, all'epoca in questione, il simbolismo, « dogmatico » in precedenza, era diventato principalmente « morale », il che vuol dire, in definitiva, che stava per degenerare in semplice « allegoria », conseguenza diretta e inevitabile dell'affievolirsi dello spirito tradizionale.

Comunque sia, è nostra opinione che, almeno originariamente, dietro questa simbologia dovesse esserci dell'altro, forse un'allusione al segno zodiacale dello Scorpione, al quale si collega l'idea della morte; d'altra parte, si rilevi che a questo proposito, senza tale allusione, lo stesso brano del Vangelo in cui lo scorpione viene contrapposto all'uovo (Luca, XI, 11-12) resterebbe del tutto incomprensibile. Un altro punto interessante ed enigmatico consiste nell'attribuzione di simboli comuni, precisamente lo scorpione e il basilisco, alla Sinagoga e alla Dialettica; al riguardo, ci sembrano davvero insufficienti a render conto di tale accostamento, alcune spiegazioni che si sono volute fornire, come quella della fama di abili dialettici, propria dei Giudei. Noi non possiamo fare a meno di pensare ad una tradizione secondo la quale le opere di Aristotele, considerato il Maestro della Dialettica, racchiuderebbero un significato nascosto, che potrà essere penetrato ed applicato soltanto dall'Anticristo, il quale, d'altra parte, si dice che debba essere di stirpe giudea; non sarebbe dunque il caso di volgere le ricerche in questa direzione?

SIR CHARLES MARSTON: *La Bible a dit vrai,* Librairie Plon, Parigi (*).

Questo libro contiene innanzitutto, se è lecito esprimersi cosí, un'eccellente critica della « critica » biblica, mettendo perfettamente in risalto quanto c'è di parziale nei suoi me-

(*) Recensione pubblicata su *Études Traditionnelles,* dicembre 1936.

todi e di erroneo nelle sue conclusioni. D'altronde, sembra che la posizione di questa « critica », che si sentiva cosí sicura di se stessa, sia oggi seriamente compromessa agli occhi di molti, poiché tutte le scoperte archeologiche recenti non fanno che smentirla, ed è forse la prima volta che tali scoperte servono finalmente a qualcosa la cui portata superi quella della semplice erudizione... D'altro canto, va da sé che coloro i quali sanno veramente che cosa è la tradizione non hanno mai avuto bisogno di un tal genere di prove; ma si deve riconoscere che, basandosi su fatti in certo modo « materiali » e tangibili, esse sono particolarmente idonee a toccare lo spirito moderno, sensibile soltanto alle sollecitazioni di quest'ordine. In particolare, faremo notare che i risultati acquisiti si oppongono chiaramente a tutte le teorie « evoluzionistiche », dimostrando l'esistenza del « monoteismo » anche in origine, e non facendone soltanto il punto terminale di una lunga elaborazione, a partire da uno pseudo « animismo » primitivo.

Un altro punto interessante si riferisce alla prova dell'esistenza della scrittura alfabetica all'epoca di Mosè ed anche prima: alcuni testi pressoché contemporanei di quest'ultimo descrivono riti simili a quelli del *Pentateuco*, riti che secondo i « critici » sarebbero di istituzione « tardiva »; infine, parecchi fatti storici riferiti nella *Bibbia*, dei quali si contestava l'autenticità, da ora si trovano ad essere interamente confermati. Beninteso, accanto a questi, restano ancora molti punti piú o meno dubbi. Il fatto è che, a parer nostro, ci si deve guardare dall'andar troppo oltre nel senso di un « letteralismo » stretto ed esclusivo, il quale, checché se ne dica, non ha assolutamente niente di tradizionale, nel vero senso della parola. È contestabile che si possa parlare di « cronologia biblica » quando si risale oltre Mosè; l'epoca di Abramo potrebbe essere piú remota di quanto non si pensi; e, per quanto concerne il Diluvio, la data che gli si vuole assegnare indurrebbe a ridurne l'importanza a quella di una catastrofe locale e del tutto secondaria, paragonabile ai diluvi di Deucalione e di Ogigia. Quando poi si tratta delle origini dell'uma-

nità, bisognerebbe guardarsi dall'ossessione del Caucaso e della Mesopotamia, che non ha nulla di tradizionale, e che è nata unicamente da interpretazioni formulate quando certe cose non erano ormai piú comprese nel loro significato originario. Non possiamo certo soffermarci su alcuni argomenti particolari, tuttavia possiamo segnalare questo: una volta riconosciuto che « Melchisedek è ritenuto un personaggio misterioso » in tutta la tradizione, come si può sforzarsi di farne semplicemente il re di una qualsiasi cittadina, che d'altronde non si chiamava Salem, ma Jebus? E, ancora, se si vuol situare il paese di Madian al di là del golfo di Akabah, come si considera la tradizione secondo la quale il luogo del Rovo ardente si trova nella cripta del monastero di Santa Caterina, proprio alle pendíci del Sinai?

Ma, beninteso, tutto questo non sminuisce affatto il valore delle scoperte davvero importanti, che senza dubbio andranno moltiplicandosi, tanto piú che il loro inizio risale a non piú di una diecina d'anni (1); da parte nostra, non possiamo che consigliare la lettura di questo libro chiaro e coscienzioso a tutti coloro che sono in cerca di argomenti contro la « critica » distruttiva e antitradizionale. Per finire, ci sentiamo soltanto in dovere di « mettere in guardia » i lettori, da un altro punto di vista: l'autore sembra fare affidamento sulla « metapsichica » moderna per spiegare o almeno far accettare i miracoli, il dono della profezia e, in generale, i rapporti con quella dimensione che malauguratamente chiama l'« Invisibile » (parola di cui gli occultisti di tutte le categorie hanno fatto eccessivo uso e abuso). D'altronde, egli non è il solo: noi stessi abbiamo rilevato di recente altri esempi di una simile tendenza, che racchiude una incresciosa illusione ed anche un pericolo, tanto piú grande quanto meno se ne ha la consapevolezza; non si dovrebbe dimenticare che

(1) In rapporto a quando fu scritto il presente articolo, quindi negli Anni Venti (N.d.R.).

le « astuzie diaboliche » assumono tutte le forme, adattandosi alle circostanze, palesando cosí risorse pressoché inesauribili!

IV

« LA TRADIZIONE ERMETICA » (*)

Con il titolo *La Tradizione Ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua « Ars Regia »* (1) Julius Evola ha dato recentemente alle stampe un'opera interessante da molti punti di vista, ma che dimostra una volta di piú, se ce ne fosse bisogno, l'opportunità dei nostri scritti ultimi, riguardo ai rapporti fra l'iniziazione sacerdotale e l'iniziazione regale (2). Nel libro citato, infatti, ritroviamo l'affermazione della autonomia della seconda, alla quale l'autore ricollega l'Ermetismo, e l'idea di due tipi tradizionali distinti, e persino irriducibili, l'uno contemplativo e l'altro attivo, che sarebbero, in generale, rispettivamente caratteristici dell'Oriente e dell'Occidente. Dobbiamo perciò esprimere alcune riserve sulla interpretazione che viene data del simbolismo ermetico, nella misura in cui essa risente di una tal concezione, sebbene, per un altro verso, poi mostri chiaramente come la vera alchimia sia d'ordine spirituale e non materiale, ciò che è l'esatta verità, una verità troppo spesso misconosciuta o igno-

(*) Articolo pubblicato su *Le Voile d'Isis,* aprile 1931.

(1) La prima edizione di quest'opera, cui si riferisce l'articolo di Guénon, apparve presso Laterza, Bari 1931. La terza ed ultima edizione, trenta anni dopo, presso le Edizioni Mediterranee, Roma 1971 (N.d.R.).

(2) In *Aperçus sur l'initiation,* cap. XI (1946).

rata dai moderni che hanno la pretesa di trattare tali questioni.

Approfitteremo di questa occasione ,per precisare ancora qualche nozione importante, e anzitutto il significato che conviene attribuire alla parola stessa « ermetismo », che ci pare impiegata da taluni nostri contemporanei spesso a sproposito. Questo termine indica che si tratta essenzialmente di una tradizione d'origine egizia, successivamente rivestita d'una forma ellenizzata — certamente all'epoca alessandrina — e sotto questa forma trasmessa, nel Medioevo, contemporaneamente al mondo islamico e al mondo cristiano e — aggiungeremmo — al secondo in gran parte per la mediazione del primo, come testimoniano i numerosi termini arabi o arabizzati, adottati dagli ermetisti europei, a cominciare proprio dalla parola « alchimia » (*el-Kimia*) (3).

Sarebbe pertanto illegittimo estendere questa designazione ad altre forme tradizionali, cosí come sarebbe illegittimo, ad esempio, denominare « Cabala » qualcosa di diverso dall'esoterismo ebraico. Ciò non significa, beninteso, che non esistano forme equivalenti altrove, tanto è vero che questa scienza tradizionale che è l'alchimia presenta delle corrispondenze puntuali con alcune dottrine indú, tibetane, cinesi, sia pure con modi d'espressione e metodi di realizzazione naturalmente abbastanza diversi; tuttavia, quando si pronuncia il nome di « ermetismo », si specifica con esso una forma nettamente determinata, la cui provenienza è soltanto greco-egiziana. Infatti, la dottrina cosí designata si ricollega direttamente ad Ermete, in quanto considerato dai Greci identico al *Thoth* egiziano, e noi faremo notare qui che questo fatto contrasta con la tesi di Evola, mostrando come tale dottrina derivi essenzialmente da un insegnamento sacerdotale, poiché *Thoth,* nella veste di custode e continuatore della tradizione, non è

(3) Questo termine è arabo nella forma, ma non nella radice; esso deriva verosimilmente dal nome di *Kémi* o « Terra nera » dato all'antico Egitto.

altro che l'immagine medesima dell'antico sacerdozio egiziano, o piuttosto, per esser piú precisi, del principio da cui questo traeva la sua autorità e in nome del quale formulava e comunicava la conoscenza iniziatica.

A questo punto, sorge una questione: il complesso di insegnamenti che va tuttora sotto il nome di « ermetismo » costituisce una dottrina tradizionale completa? La risposta a tale quesito non può che essere negativa, poiché non si tratta di una conoscenza d'ordine propriamente metafisico, bensí soltanto cosmologico (nella duplice applicazione « macrocosmica » e « microcosmica »). Non è dunque ammissibile che l'ermetismo, nel significato che questo termine ha assunto a partire dall'epoca alessandrina e che da allora è stato costantemente mantenuto, rappresenti l'intera tradizione egiziana. Sebbene in essa il punto di vista cosmologico sembri essere stato particolarmente importante, come testimoniano anche le vestigia che ne sussistono — si tratti di testi o di monumenti — non si deve dimenticare che esso non può mai essere altro che un punto di vista secondario e contingente, un'applicazione dottrinale alla conoscenza di ciò che si può denominare « mondo intermedio ». Sarebbe interessante, ma senza dubbio piuttosto difficile, cercar di scoprire come questa parte della tradizione egizia ha potuto trovarsi in qualche modo isolata e conservarsi apparentemente autonoma, per poi incorporarsi nell'esoterismo islamico e in quello cristiano del Medioevo (ciò che non sarebbe stato possibile per una dottrina completa, al punto da divenire realmente parte integrante dell'uno e dell'altro esoterismo, e fornire ad entrambi tutto un complesso di simboli che, con una conveniente trasposizione, ha potuto talvolta servir da veicolo per delle verità d'ordine piú elevato). Non è questa la sede opportuna per inoltrarsi in tali considerazioni storiche, invero molto complesse; tuttavia, qualunque congettura si voglia accreditare, dobbiamo dire che il carattere propriamente cosmologico dell'ermetismo, se non giustifica la concezione di Evola, concorre a spiegarla in una certa misura, poiché le scienze di quest'ordine sono state effet-

tivamente, in tutte le civiltà tradizionali, soprattutto appannaggio degli Kshatriya o dei loro equivalenti, mentre la metafisica pura era riservata ai Brâhamana. Perciò, per effetto della rivolta degli Kshatriya contro l'autorità spirituale dei Brâhamana, si è potuto assistere talvolta alla costituzione di correnti tradizionali incomplete, ridotte a quelle sole scienze separate dal loro principio, e persino deviate in senso « naturalistico », attraverso la negazione della metafisica e il disconoscimento del carattere subordinato della scienza « fisica », come pure (le due cose essendo strettamente connesse) dell'origine sacerdotale di ogni insegnamento iniziatico, anche di quelli particolarmente destinati ad essere applicati dagli Kshatriya, come abbiamo spiegato in diverse occasioni (4).

Tutto questo non significa certo che l'ermetismo costituisce di per sé tale deviazione o che implica essenzialmente qualcosa di illegittimo (il che avrebbe reso impossibile la sua incorporazione in forme tradizionali ortodosse); tuttavia si deve pur riconoscere che esso può prestarvisi facilmente, per la sua stessa natura. Piú in generale, è questo il pericolo di tutte le scienze tradizionali, quando vengono ad esser coltivate in qualche modo per se stesse, ciò che espone al rischio di perder di vista il loro collegamento con l'ordine principale. L'alchimia, che si potrebbe definire la « tecnica », per cosí dire, dell'ermetismo, è realmente un'« arte regale », se con tale espressione s'intende una modalità dell'iniziazione specialmente appropriata alla natura degli Kshatriya; ma proprio questa considerazione indica il suo posto preciso, nell'insieme di una tradizione regolarmente costituita. Si aggiunga che non bisogna confondere i mezzi di una realizzazione iniziatica, quali che possano essere, con il suo scopo finale, che è sempre di conoscenza pura.

Un altro punto che ci pare criticabile nella tesi di Evola

(4) Si veda, in special modo, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (1929) (tr. it.: *Autorità spirituale e potere temporale,* Rusconi, Milano 1972 - N.d.R.).

riguarda l'assimilazione che egli tende quasi costantemente a stabilire fra l'ermetismo e la « magia »; vero è che sembra assumere quest'ultima in un significato alquanto differente da quello ordinariamente attribuitole, ma abbiamo ragione di temere che anche cosí possano soltanto prodursi confusioni piuttosto spiacevoli. Infatti, inevitabilmente, quando si parla di « magia », si pensa ad una scienza destinata a provocare fenomeni piú o meno straordinari, segnatamente (ma non esclusivamente) nell'ordine sensibile; qualunque possa essere stata l'origine della parola, questo significato si è talmente compenetrato con essa, che conviene lasciarglielo. Si tratterà allora della piú bassa fra tutte le applicazioni della conoscenza tradizionale, potremmo dire addirittura la piú disprezzata, l'esercizio della quale viene lasciato a coloro i quali, a causa delle loro limitazioni individuali, sono incapaci di sviluppare altre possibilità. Non vediamo perciò quale vantaggio comporti il richiamarne l'idea, quando si tratta in realtà di cose che, sebbene ancora contingenti, sono tuttavia notevolmente piú elevate; e, se è vero che è solo questione di terminologia, si deve convenire che pure essa ha la sua importanza. Del resto, può darsi che vi sia qualcosa di piú: la parola « magia », nella nostra epoca, esercita su taluni uno strano fascino e, come abbiamo già rilevato nel precedente articolo, al quale alludevamo all'inizio, la preminenza accordata ad un tal punto di vista, non foss'altro che nella sfera delle intenzioni, è ancora legata all'alterazione delle scienze tradizionali, separate dal loro principio metafisico. È questo senza dubbio lo scoglio contro il quale si infrangono tutti i tentativi di ricostituire tali scienze, se non si comincia da quello che è veramente l'inizio da ogni punto di vista, vale a dire dal principio medesimo, che è anche il fine in vista del quale tutto il resto deve essere normalmente ordinato.

Per contro, il punto sul quale siamo completamente d'accordo con Evola e in cui vediamo anche il merito maggiore del suo libro, è quando insiste sulla natura puramente spirituale ed interiore della vera alchimia, che non ha assolutamen-

te nulla da spartire con le operazioni materiali di una qualsiasi chimica, nel senso naturale del termine. Quasi tutti i moderni, al riguardo, hanno commesso lo stesso strano errore, tanto coloro che hanno voluto porsi a difesa dell'alchimia, quanto coloro che se ne son fatti detrattori. Eppure, è facile vedere in quali termini gli antichi ermetisti parlano dei « soffiatori » e dei « bruciatori di carbone », nei quali bisogna riconoscere i veri precursori dei chimici attuali, per quanto poco lusinghiero ciò possa essere per questi ultimi. Ancora nel XVIII secolo, un alchimista come Pernéty non manca di sottolineare la differenza fra la « filosofia ermetica » e la « chimica volgare ». Cosí, ciò che ha dato origine alla chimica moderna non è affatto l'alchimia, con la quale, dopo tutto, essa non ha alcun rapporto (come, del resto, non ne ha con la « iperchimica » inventata da certi occultisti contemporanei); essa ne costituisce soltanto una deformazione o deviazione, originata dall'incomprensione di coloro che, incapaci di penetrare il senso vero dei simboli, presero tutto alla lettera e, credendo che si trattasse soltanto di operazioni materiali, si lanciarono in una sperimentazione piú o meno disordinata. Parimenti nel mondo arabo, l'alchimia materiale è sempre stata considerata ben poco, e talora perfino assimilata ad una sorta di stregoneria, mentre era tenuta in onore l'alchimia spirituale, la sola vera, spesso designata col nome di *Kimia es-saâdah* o « alchimia della felicità » (5).

D'altronde, ciò non significa che si debba negare la possibilità delle trasmutazioni metalliche, che rappresentano l'alchimia agli occhi dei profani, a patto di non confondere con esse cose di un ben diverso ordine. Né si vede, *a priori,* per qual motivo tali trasmutazioni non potrebbero essere realizzate con procedimenti dipendenti semplicemente dalla chimica profana (in fondo, l'« iperchimica » alla quale poco sopra alludevamo non è altro che questo).

(5) Esiste un trattato di El-Ghazâli con questo titolo.

C'è poi un altro aspetto della questione che Evola giustamente mette in evidenza: l'essere che è pervenuto alla realizzazione di determinati stati interiori può, in virtú del rapporto di analogia esistente fra « microcosmo » e « macrocosmo », produrre esteriormente degli effetti corrispondenti al grado di realizzazione spirituale raggiunto. È dunque ammissibile che colui il quale abbia conseguito un certo grado nella pratica dell'alchimia spirituale sia capace, per ciò stesso, di compiere delle trasmutazioni metalliche, sia pure a titolo di conseguenza del tutto accidentale, e senza ricorrere ad alcun procedimento della pseudo-alchimia materiale, bensí per una sorta di proiezione all'esterno delle energie che egli porta in sé. Vi è qui una differenza paragonabile a quella che distingue la « teurgia » o l'azione delle « influenze spirituali », dalla magia e anche dalla stregoneria: se gli effetti apparenti sono talvolta i medesimi, per le une e per le altre, le cause che li provocano sono totalmente differenti. Aggiungeremo d'altronde che coloro i quali realmente sono in possesso di siffatti poteri, generalmente non ne fanno uso, meno che in determinate particolarissime circostanze in cui l'esercizio di tali poteri si trovi ad essere legittimato da altre considerazioni. Comunque, ciò che non bisogna mai perdere di vista e che sta alla base di ogni insegnamento autenticamente iniziatico, è che ogni realizzazione degna di questo nome è d'ordine essenzialmente interiore, pur essendo suscettibile di ripercussioni all'esterno. Solo dentro di sé l'uomo può trovarne i principî e gli strumenti e può farlo perché dentro di sé porta la corrispondenza con tutto ciò che esiste: *el-insânu ramzul-wujûd,* « l'uomo è un simbolo dell'Esistenza universale »; e, se giunge a penetrare fino al centro del suo essere, raggiunge perciò stesso la conoscenza totale, con tutto quello che essa implica: *man yaraf nafsahu yaraf Rabbahu,* « colui il quale conosce il proprio Sé conosce il suo Signore », e conosce allora tutte le cose nella suprema unità del Principio, fuori del quale non vi è nulla che possa avere il minimo grado di realtà.

ERMETE (*)

Parlando della tradizione ermetica, dicevamo che essa si riferisce propriamente ad una conoscenza d'ordine non metafisico, ma soltanto cosmologico, intendendo quest'ultimo termine nella sua duplice applicazione « macrocosmica » e « microcosmica ». Questa affermazione, benché espressione della piú stretta verità, non ha avuto la ventura di piacere a certuni che, vedendo l'ermetismo attraverso la loro propria immaginazione, vorrebbero farvi rientrare tutto indistintamente; il fatto è che costoro non hanno idea di cosa sia la metafisica pura... Comunque, sia ben chiaro che in tal modo non abbiamo affatto voluto svalutare le scienze tradizionali ricomprese nell'ermetismo, né quelle che vi corrispondono sotto altre forme dottrinali d'Oriente o d'Occidente; tuttavia, bisogna saper mettere ogni cosa al suo posto, e queste scienze, come tutte le conoscenze specialistiche, sono soltanto secondarie e derivate in rapporto ai principî, di cui non sono che l'applicazione ad un ordine inferiore della realtà. Possono sostenere il contrario solamente coloro i quali vorrebbero attribuire all'« Arte regia » la preminenza sull'« Arte sacerdotale » (1); ed è forse proprio questa, in fondo, la ragione piú

(*) Articolo pubblicato su *Le Voile d'Isis*, aprile 1932.

(1) Abbiamo esaminato questo argomento in *Autorité spirituelle et*

o meno consapevole delle critiche alle quali abbiamo appena accennato.

Senza preoccuparci oltre di quel che ciascuno può pensare o dire, poiché non è nostra abitudine tener conto delle opinioni individuali, le quali non esistono rispetto alla tradizione, non ci sembra inutile precisare ulteriormente alcuni punti, a conferma di quanto abbiamo già detto, con particolare riferimento a Ermete: nessuno infatti potrà contestare che da questo l'ermetismo deriva il suo nome (2). L'Ermete greco in effetti presenta delle caratteristiche che rispondono esattamente a ciò di cui si tratta, e che si esprimono segnatamente nel suo principale attributo, il caduceo, di cui senza dubbio dovremo esaminare piú esaurientemente il simbolismo, in altra occasione; per il momento, basti dire che tale simbolismo si riferisce direttamente ed essenzialmente a quella che si può chiamare l'« alchimia umana » (3), e che concerne le possibilità dello stato sottile, anche se esse devono essere viste soltanto come strumento preparatorio per una superiore realizzazione, come avviene, nella tradizione indú, per le pra-

pouvoir temporel. A proposito dell'espressione « Arte Regia » che si è conservata nella Massoneria, si potrà notare qui la curiosa rassomiglianza fra i nomi di *Hermes* e *Hiram*; ciò non vuol dire, evidentemente, che questi due nomi abbiano un'origine linguistica comune, tuttavia la loro costituzione è identica, e l'insieme HRM da cui sono formati essenzialmente potrebbe dar luogo anche ad altri accostamenti.

(2) Dobbiamo tener per fermo che l'ermetismo è di provenienza greco-egizia e che sarebbe un abuso estendere questa denominazione a ciò che, sotto forme diverse, vi corrisponde in altre tradizioni, cosí come sarebbe un abuso, ad esempio, denominare « Cabala » una dottrina che non fosse specificamente ebraica. Certo, se scrivessimo in ebraico, diremmo *qabbalah* per designare la tradizione in generale, cosí come, scrivendo in arabo, chiameremmo *taçawwuf* l'iniziazione, sotto qualsiasi forma: ma, trasferiti in un'altra lingua, i termini ebraici, arabi, ecc... devono essere riservati alle forme tradizionali, di cui le loro lingue d'origine sono l'espressione rispettiva, quali che siano, peraltro, le comparazioni o anche le assimilazioni alle quali possono legittimamente dar luogo; e in nessun caso bisogna confondere un certo ordine di conoscenza, considerato in se stesso, con tale o tal altra forma speciale di cui è stato rivestito in determinate circostanze storiche.

(3) Cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XXI (1925).

tiche equivalenti che rientrano nello *Hatha-Yoga.* Si potrà d'altronde trasferire tutto ciò all'ordine cosmico, poiché ciò che è nell'uomo è corrispondentemente nel mondo, e viceversa (4); qui poi, in virtú di questa stessa corrispondenza, si tratterà propriamente del « mondo intermedio », in cui sono liberate forze la cui natura duale è rappresentata molto chiaramente dai due serpenti del caduceo. A questo proposito, sarà opportuno ricordare che Ermete è raffigurato come il messaggero degli Dei e come il loro interprete (*herméneutès*), ruolo che è quello di un intermediario fra i mondi celeste e terrestre, con la funzione ulteriore di « conduttore delle anime » (*psycho pompos*), che, in un ordine inferiore, si riferisce manifestamente al dominio delle possibilità sottili (5).

Qualcuno forse potrebbe obiettare, trattandosi di ermetismo, che qui Ermete sta per il Thoth egizio, al quale è stato assimilato, e che Thoth rappresenta propriamente la Saggezza, riferita al sacerdozio, quale custode e continuatore della tradizione; questo è vero, ma, poiché tale identificazione non ha potuto esser fatta senza ragione, bisogna riconoscere che in ciò si deve ravvisare piú specialmente un certo aspetto di Toth, corrispondente ad una certa parte della tradizione, quella cioè comprendente le conoscenze relative al « mondo intermedio ». Infatti, tutto quanto si può sapere dell'antica

(4) Come è detto nelle *Rasâil Ikhwân es-Safâ,* « il mondo è un uomo di grandi dimensioni, l'uomo è un mondo di piccole dimensioni » (*el-âlam insân kabir, wa el insân âlam çeghir*). D'altronde, in virtú di tale corrispondenza una certa realizzazione d'ordine « microcosmico » potrà comportare, come conseguenza accidentale per l'essere che vi è pervenuto, una realizzazione esteriore riferentesi all'ordine « macrocosmico », senza che quest'ultima sia stata perseguita di per se stessa, analogamente a quanto si è detto a proposito delle trasmutazioni metalliche, quando si è trattato della Tradizione Ermetica.

(5) Queste due funzioni di messaggero degli Dei e di « conduttore di anime », astrologicamente potrebbero essere riferite rispettivamente ad un aspetto diurno e ad uno notturno; da un altro punto di vista, vi si può anche ritrovare la corrispondenza con le due correnti discendente e ascendente, simboleggiate dai due serpenti del caduceo.

civiltà egizia, stando alle vestigia che ha lasciato, mostra appunto che le conoscenze di quest'ordine vi erano molto piú sviluppate e rivestivano un'importanza ben piú considerevole che altrove. Del resto, vi è un altro accostamento, si potrebbe dire anche un'altra equivalenza, che dimostra come questa obiezione sarebbe senza portata reale: in India, il pianeta Mercurio (o Ermete) è denominato *Budha,* parola la cui radice significa propriamente la Saggezza; anche in questo caso, è sufficiente determinare l'ordine in cui questa Saggezza, che nella sua essenza è il principio ispiratore di ogni conoscenza, deve trovare la sua applicazione piú particolare, quando essa è rapportata a questa funzione specializzata (6).

A proposito del nome *Budha*, c'è poi un fatto curioso da segnalare: esso in realtà è identico a quello dello scandinavo Odino, *Woden* o *Wotan* (7); i Romani dunque non assimilarono arbitrariamente quest'ultimo al loro Mercurio, e d'altronde, nelle lingue germaniche, il mercoledí, o giorno di Mercurio, è ancora oggi designato come il giorno di Odino. Forse ancor piú degno di nota è il fatto che questo stesso nome si ritrova esattamente nel *Votan* delle antiche tradizioni dell'America centrale; questo del resto ha i medesimi attributi di Ermete: infatti è *Quetzalcohuatl*, l'« uccello-serpente », e l'unione di questi due animali simbolici (corrispondenti rispettivamente ai due elementi aria e fuoco) viene rappresentata anche dalle ali e dalle serpi del caduceo (8). Bisognerebbe essere cie-

(6) Non bisogna confondere il nome *Budha* con quello di *Buddha,* designazione di *Shâkya-Muni,* benché entrambi abbiano evidentemente il medesimo significato radicale e benché poi taluni attributi del *Budha* planetario siano stati trasferiti successivamente al *Buddha* storico, raffigurandosi quest'ultimo come « illuminato » dalla irradiazione di questo astro, di cui avrebbe, in qualche modo, assorbito l'essenza in sé. A tale proposito, notiamo che la madre di *Buddha* è denominata *Mâyâ-Dêvî* e che, presso i Greci e i Latini, *Maia* era anche la madre di Ermete o di Mercurio.

(7) Si sa che la trasformazione della *b* in *v* o in *w* è un fenomeno linguistico frequentissimo.

(8) In materia, si veda il nostro studio su *La langue des oiseaux* (ora cap. VII della raccolta *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*), in cui

chi per non vedere in fatti del genere un segno dell'unità di fondo di tutte le dottrine tradizionali; purtroppo, una tal cecità è fin troppo comune nella nostra epoca, in cui coloro che sanno davvero comprendere i simboli non sono che un'infima minoranza e in cui, al contrario, troppi sono i « profani » che si ritengono qualificati per interpretare la « scienza sacra », che essi adattano al capriccio della loro immaginazione piú o meno disordinata.

Un altro punto non meno interessante è questo: nella tradizione islamica, Seyidna Idris viene assimilato contemporaneamente a Ermete e a Henoch; tale duplice assimilazione, sembra indicare una continuità di tradizione che risalirebbe al di là del sacerdozio egizio, quest'ultimo avendo solamente raccolto il retaggio di quanto Henoch rappresenta, e che si riferisce manifestamente ad un'epoca anteriore (9). Nello stes-

abbiamo fatto osservare che il serpente è opposto o associato all'uccello, a seconda che sia considerato nel suo aspetto malefico o benefico. Aggiungeremo che un'immagine come quella dell'aquila che tiene un serpente fra gli artigli (come appunto se ne trova in Messico) non evoca esclusivamente l'idea dell'antagonismo, rappresentata, nella tradizione indú, dalla lotta di *Garuda* contro il *Nâga*; specialmente nel simbolismo araldico, accade che il serpente sia rimpiazzato dalla spada (sostituzione particolarmente degna di nota, quando questa ha la forma di spada fiammeggiante, peraltro da riavvicinare ai fulmini che tiene l'aquila di Giove), e la spada, nel suo significato piú elevato, rappresenta la Saggezza e la potenza del Verbo (si veda, per esempio, *Apocalisse* I, 16). C'è da rilevare che uno dei principali simboli del Thoth egizio era l'ibis, distruttore di rettili, divenuto, come tale, simbolo del Cristo, ma nel caduceo ermetico si ha il serpente sotto i suoi due aspetti opposti, come nell'immagine dell'anfesibena medievale (si veda *Le Roi du Monde*, cap. III, in fine, in nota).

(9) Non si dovrebbe forse concludere, in base a questa stessa assimilazione, che il *Libro di Henoch*, o almeno quello che è noto con questo titolo, dovrebbe essere considerato parte integrante del complesso dei « libri ermetici »? D'altra parte, taluni affermano anche che il profeta Idris si identifica con *Buddha*; quanto si è detto poco sopra mostra a sufficienza in che senso debba essere intesa questa asserzione, che in realtà si riferisce a *Budha*, l'equivalente indú di Ermete. Infatti, non potrebbe trattarsi del Buddha storico, la cui morte è un avvenimento noto, mentre di Idris è detto espressamente che è stato assunto vivente in cielo, in correlazione con l'Henoch biblico.

so tempo, le scienze attribuite a Seyidna Idris e poste sotto la sua speciale influenza, non sono le scienze puramente spirituali, ricollegate a Seyidna Aissa, cioè al Cristo; sono le scienze che si possono definire « intermedie », fra cui figurano in prima linea l'alchimia e l'astrologia; e sono appunto queste, in effetti, che si possono definire propriamente scienze « ermetiche ». A questo punto, però, è il caso di fare un'altra considerazione che, almeno a prima vista, potrebbe essere interpretata come una strana inversione, rispetto alle abituali corrispondenze: ognuno tra i sette profeti principali — come vedremo in un altro nostro studio — presiede a ciascuno dei sette cieli planetari, di cui costituisce il « Polo » (*El-Qutb*); ora, non è Seyidna Idris che presiede al cielo di Mercurio, bensí Seyidna Aissa, essendo il primo preposto al cielo del Sole; ciò, naturalmente, comporta la medesima trasposizione per le corrispondenze astrologiche delle scienze che sono loro rispettivamente attribuite. Si solleva in tal modo una questione molto complessa, che non possiamo pretendere di trattare esaurientemente in questa sede; vi ritorneremo forse in altra occasione, ma, per il momento, ci limiteremo a qualche osservazione che forse permetterà di intravederne la soluzione e che, in ogni caso, mostrerà almeno che in essa vi è ben altro che una semplice confusione e che ciò che potrebbe passare per tale agli occhi di un osservatore superficiale ed « esteriore », in realtà poggia, al contrario, su ragioni molto profonde.

Innanzitutto, non si tratta di un caso isolato, nel complesso delle dottrine tradizionali; si può infatti trovare qualcosa di molto simile nell'angelologia ebraica: in generale, Mikael è l'angelo del Sole e Raphael l'angelo di Mercurio, ma accade talvolta che i ruoli si invertano. D'altronde, se Mikael, in quanto rappresentante del *Metatron* solare, è assimilato esotericamente al Cristo (10), Raphael, conformemente al significato del suo nome, è il « divino guaritore », e il Cristo viene

(10) Cfr. *Le Roi du Monde*, cap. III.

visto anche come « guaritore spirituale » e come « riparatore »; del resto, si potrebbero trovare ancora altre correlazioni fra il Cristo e il principio rappresentato da Mercurio fra le sfere planetarie (11).

Per la verità, presso i Greci la medicina era attribuita ad Apollo, cioè al principio solare, e a suo figlio Asklepios (trasformato in Esculapio dai Latini); ma, nei « libri ermetici », Asklepios diventa figlio di Ermete; si noti poi che il bastone che costituisce il suo attributo ha stretti rapporti simbolici con il caduceo (12). L'esempio della medicina permette allora di comprendere come una medesima scienza possa avere degli aspetti che si riferiscono in realtà a differenti ordini, dal che derivano corrispondenze ugualmente differenti, anche se gli effetti che si producono all'esterno sono apparentemente simili, poiché vi è la medicina puramente spirituale o « teurgica », e vi è la medicina ermetica o « spagirica ». Tutto questo, è in rapporto diretto con la questione che stiamo considerando; e forse un giorno spiegheremo perché la medicina, dal punto di vista tradizionale, era ritenuta essenzialmente una scienza sacerdotale.

D'altro canto, vi è quasi sempre una stretta connessione fra Ḥenoch (Seyidna Idris) ed Elia (Seyidna Dhûl-Kifl), entrambi assunti in cielo senza essere passati attraverso la mor-

(11) È forse questa l'origine dell'errore di certuni, i quali considerano Buddha come il nono *avatâra* di Vishnu; in realtà, si tratterebbe di una manifestazione in rapporto con il principio designato come il *Budha* planetario; in tal caso, il Cristo solare sarebbe propriamente il Cristo glorioso, cioè il decimo *avatâra,* che dovrà venire alla fine del ciclo. Ricorderemo, a titolo di curiosità, che il mese di maggio deriva il suo nome da *Maia,* madre di Mercurio (che è detta essere una delle Pleiadi), alla quale era anticamente consacrato; ora, nel Cristianesimo, è divenuto il « mese di Maria », con un'assimilazione certo non solo fonetica, fra *Maria* e *Maia.*

(12) Attorno al bastone di Esculapio è avviluppato un solo serpente, quello che rappresenta la forza benefica, perché quella malefica deve scomparire, trattandosi del genio della medicina. Parimenti, si noti il rapporto fra lo stesso bastone di Esculapio, quale segno di guarigione, e il simbolo biblico del « serpente di bronzo »: a questo proposito, si veda il

te del corpo (13), e la tradizione islamica li situa tutti e due nella sfera solare. Parimenti, secondo la tradizione rosicruciana, *Elias Artista*, che è preposto alla « Grande Opera » ermetica (14), risiede nella « Cittadella solare », che è per l'appunto il soggiorno degli « Immortali » (nel senso dei *Chirajîvîs* della tradizione indú, vale a dire degli esseri « dotati di longevità », o la cui vita si perpetua per l'intera durata del ciclo) (15), e che rappresenta uno degli aspetti del « Centro del Mondo ». Tutto ciò è sicuramente ben degno di riflessione e, se si considerano anche le tradizioni che, un po' dovunque, assimilano simbolicamente il Sole stesso al frutto dell'« Albero della Vita » (16), si comprenderà forse lo speciale rapporto esistente fra l'influenza solare e l'ermetismo, in quanto quest'ultimo, come i « piccoli misteri » dell'antichità, ha per scopo essenziale la restaurazione dello « stato primordiale » umano: non è forse la « Cittadella solare » dei Rosa-Croce che dovrà « discendere dal cielo in terra », alla fine del ciclo, sotto forma di « Gerusalemme celeste », realizzando la « quadratura del circolo », secondo la misura perfetta della « canna d'oro »?

nostro studio su *Sheth* (ora cap. XX della raccolta *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*).

(13) È stato detto che dovranno manifestarsi nuovamente sulla Terra alla fine del ciclo: sono i due « testimoni » di cui si parla nel capitolo XI dell'*Apocalisse*.

(14) Egli incarna in qualche modo la natura del « fuoco filosofale » e si sa che, secondo il racconto biblico, il profeta Elia fu innalzato al cielo su di un « carro di fuoco »; ciò si riferisce al veicolo igneo (*taijasa* nella dottrina indú) che, nell'essere umano, corrisponde allo stato sottile (cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XIV).

(15) Cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. I. Ricordiamo anche, dal punto di vista alchemico, la corrispondenza del Sole con l'oro, designato dalla tradizione indú come la « luce minerale ». L'« oro potabile » degli ermetisti è d'altronde la medesima cosa della « bevanda dell'immortalità », chiamata anche « liquore d'oro » nel Taoismo.

(16) Cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX.

LA TOMBA DI ERMETE (*)

Ciò che abbiamo detto riguardo a certe imprese « pseudo-iniziatiche » potrebbe facilmente far comprendere le ragioni per cui siamo pochissimo invogliati a trattare questioni che tocchino piú o meno da vicino l'antica tradizione egizia. Possiamo ancora aggiungere, a questo proposito, che il fatto stesso che gli Egiziani attuali non si preoccupino minimamente delle ricerche concernenti questa civiltà scomparsa, basterebbe a dimostrare che non è possibile trarre da essa, dal punto di vista che ci interessa, alcun beneficio effettivo; se cosí non fosse, è chiaro che essi non ne avrebbero lasciato, per cosí dire, il monopolio a degli stranieri, i quali, d'altronde, non vi hanno mai trovato che una fonte di semplice erudizione. La verità è che fra l'Egitto antico e l'Egitto attuale non vi è che una coincidenza geografica, priva della minima continuità storica; cosí che la tradizione di cui si tratta è ancor piú completamente estranea, nel paese in cui ebbe vita, di quanto sia attualmente il Druidismo per i popoli che abitano oggi gli antichi paesi celti; ed il fatto stesso che in Egitto vi siano monumenti assai piú numerosi non cambia in niente questo stato di cose. Teniamo a precisare bene questo punto

(*) Articolo pubblicato su *Études Traditionnelles*, dicembre 1936.

una volta per tutte proprio per tagliar corto alle illusioni che si fanno troppo facilmente a questo proposito coloro i quali non hanno mai avuto occasione di esaminare le cose da vicino; nello stesso tempo questa osservazione dovrebbe distruggere ancor piú completamente le pretese di quegli « pseudo-iniziati » che, pur riferendosi all'antico Egitto, vorrebbero far credere di essere in contatto con qualcosa che sussisterebbe ancora nell'Egitto attuale. Sappiamo che questa non è affatto una supposizione puramente immaginaria e che alcuni, contando sull'ignoranza generale, e a questo riguardo sfortunatamente non si sbagliano, spingono le loro pretese fino a tal punto.

Nonostante tutto ciò ci troviamo quasi obbligati a fornire, nella misura del possibile, qualche spiegazione che in questi ultimi tempi ci è stata richiesta da diverse parti, in seguito all'incredibile moltiplicarsi di certe storie fantastiche, di cui ci siamo d'altronde già occupati esaminando alcuni libri pubblicati recentemente. Bisogna dire, del resto, che queste spiegazioni non faranno riferimento alla tradizione egizia in sé, bensí a quanto la riguarda nella tradizione araba; a questo proposito si trovano alcune indicazioni abbastanza curiose che sono forse suscettibili di chiarire malgrado tutto certi punti oscuri, anche se, da parte nostra, non intendiamo affatto esagerare l'importanza delle conclusioni che se ne possono trarre.

Abbiamo già fatto osservare altrove che, di fatto, non si sa realmente a cosa abbia potuto servire la Grande Piramide, e potremmo dire la stessa cosa delle Piramidi in generale; è vero che l'opinione piú comunemente diffusa vuol vedervi delle tombe, e senza dubbio questa ipotesi non ha in sé nulla di impossibile; ma, d'altra parte, sappiamo anche che gli archeologi moderni, in virtú di certe idee preconcette, si sforzano volentieri di scoprire tombe dappertutto, anche dove non ve n'è la minima traccia, e questo non manca di destare in noi una certa diffidenza. In ogni caso non si è mai trovata fino ad ora alcuna tomba nella Grande Piramide; ma anche se ve ne fosse una, ciò non servirebbe a risolvere completamente l'enigma poiché, evidentemente, la cosa non esclu-

derebbe affatto che essa abbia potuto avere nello stesso tempo altre funzioni, magari piú importanti, quali possono averne avute anche altre Piramidi che certamente hanno servito da tomba. D'altronde è anche possibile che, come alcuni hanno pensato, l'utilizzazione funeraria di questi monumenti sia stata piú o meno tardiva, e che non fosse questa la loro destinazione primitiva, al tempo della loro costruzione. All'obiezione che certi antichi documenti, di carattere piú o meno tradizionale, sembrerebbero confermare che si tratta di una tomba, diremo questo, che può sembrare strano di primo acchito, ma che è proprio quello che tenderebbero a dimostrare le considerazioni che seguiranno: le tombe in questione non devono essere intese in senso puramente simbolico?

In effetti, da taluni è detto che la Grande Piramide sarebbe la tomba di Seyidna Idris, ovverossia del Profeta Henoch, mentre la seconda Piramide sarebbe quella di un altro personaggio che di questi sarebbe stato il Maestro, e sul quale dovremo ritornare; ma, presentata in questo modo e presa in senso letterale, la cosa si presenterebbe manifestamente assurda, dal momento che Henoch non morí, ma fu trasportato vivo in Cielo; come dunque potrebbe avere una tomba? Ci parrebbe affrettato parlare in questo caso, alla maniera occidentale, di « leggende » prive di fondamento, poiché è questa la spiegazione che ne è data: non il corpo d'Idris fu sepolto nella Piramide, bensí la sua scienza; e da ciò alcuni deducono che si tratti dei suoi libri; ma quale verosimiglianza può avere il fatto che si siano sotterrati dei libri puramente e semplicemente, e quale interesse potrebbe avere una cosa simile, da un qualsiasi punto di vista? (1).

Certamente sarebbe stato molto piú plausibile che il contenuto di questi libri fosse scolpito in caratteri geroglifici all'interno del monumento; ma, disgraziatamente per questa sup-

(1) C'è appena bisogno di far notare che il caso di libri deposti ritualmente in una vera tomba è ben diverso da quello che stiamo esaminando.

posizione, nella Grande Piramide non si trovano né iscrizioni né figurazioni simboliche di alcuna specie (2).

Non resta dunque che una sola ipotesi accettabile: ed è che la scienza di Idris sia davvero nascosta nella Grande Piramide, ma perché si trova inclusa nella sua stessa struttura, nella sua disposizione esterna e interna e nelle sue proporzioni; e tutto ciò che vi può essere di valido nelle « scoperte » che i moderni hanno fatto o creduto di fare a tale proposito non costituisce tutto sommato che qualche infimo frammento di questa antica scienza tradizionale.

In fondo, questa interpretazione si accorda abbastanza bene con un'altra versione araba sull'origine delle Piramidi, la quale ne attribuisce la costruzione al re pre-diluviano Surid: questi, avvertito in sogno dell'imminenza del Diluvio, le fece edificare secondo i disegni dei saggi, ed ordinò ai sacerdoti di depositarvi i segreti delle loro scienze ed i precetti della loro saggezza. Ora, si sa che Henoch (o Idris), anch'egli prediluviano, si identifica con Hermes (o Thoth), il quale rappresenta la fonte da cui traeva le proprie conoscenze il sacerdozio egizio, e, per estensione, questo stesso sacerdozio in quanto continuatore della medesima funzione di insegnamento tradizionale; si tratta perciò dunque sempre della stessa scienza sacra la quale, anche in questo caso, sarebbe stata deposta nelle Piramidi (3).

(2) Su questo argomento si trovano a volte delle strane asserzioni, piú o meno completamente fantastiche; cosí nell'*Occult Magazine,* organo della *H.B. of L.* (*Hermetic Brotherhood of Luxor* - N.d.R.), abbiamo rilevato un'allusione alle « 78 carte del Libro di Ermete che giace sepolto in una delle Piramidi » (numero del dicembre 1885, p. 87); si tratta chiaramente dei Tarocchi, ma questi non hanno mai costituito un Libro di Ermete, di Thoth o di Henoch, se non in certe concezioni molto recenti; e non sono piú « egizi » di quanto siano gli zingari ai quali pure è stato dato questo nome. A proposito della *H.B. of L.*, si veda il nostro libro su *Le Théosophisme* (1921).

(3) Un'altra versione, non piú araba ma copta, attribuisce la costruzione delle Piramidi a Shedîd e Sheddâd, figli di Ad; non sappiamo bene quali conseguenze se ne potrebbero trarre, e non ci pare il caso di attribuirvi

D'altra parte, questo monumento destinato ad assicurare la conservazione delle scienze tradizionali in previsione del cataclisma, ricorda anche un'altra storia abbastanza conosciuta: quella delle due colonne innalzate, secondo alcuni, proprio da Henoch, secondo altri da Seth, e sulle quali sarebbe stata scritta l'essenza di tutte le scienze; e la menzione che vien fatta di Seth ci riporta al personaggio di cui si dice che la seconda Piramide sia stata il sepolcro. In effetti, se questi fu il maestro di Seyidna Idris, egli non può essere stato che Seyidna Shîth, cioè Seth, figlio d'Adamo; è vero che autori arabi antichi lo designano coi nomi apparentemente strani di *Aghatîmûn* e di *Adhîmûn*, ma evidentemente tali nomi non sono altro che deformazioni del greco *Agathodaimôn* che, riferendosi al simbolismo del serpente considerato sotto il suo aspetto benefico, si applica perfettamente a Seth, come abbiamo già avuto modo di spiegare altrove (4).

La particolare connessione che viene cosí stabilita fra Seth e Henoch è degna di speciale nota, tanto piú che entrambi sono inoltre messi in rapporto con certe tradizioni concernenti un ritorno al Paradiso terrestre, vale a dire allo « stato primordiale », e quindi con un simbolismo polare che non è privo di rapporti con l'orientamento delle Piramidi, ma questa è ancora un'altra questione: di sfuggita faremo soltanto osservare che tale fatto, implicando abbastanza chiaramente un riferimento ai « centri spirituali », tenderebbe a confermare l'ipotesi che vuole assimilare le Piramidi a un luogo di iniziazione, la qual cosa d'altra parte non sarebbe stata in

grande importanza perché, a parte il fatto che si tratta qui di « giganti », non si vede a quale significato simbolico essa potrebbe dar luogo.

(4) Si veda il nostro studio su Seth che costituisce ora il cap. XX della raccolta *Symboles fondamentaux de la science sacrée*. *L'Agathodaimôn* dei Greci è spesso identificato anche con Kneph, rappresentato pure dal serpente, ed in connessione con l'« Uovo del Mondo », ciò che si riferisce sempre allo stesso simbolismo. Quanto al *Kakodaimôn*, aspetto malefico del serpente, esso è evidentemente identico al Set-Typhon degli Egizi.

fondo che il mezzo normale per mantenere « vive » le conoscenze che vi erano state incorporate, e ciò almeno per tutto il tempo durante il quale tale iniziazione si sarebbe mantenuta.

Aggiungeremo un'altra osservazione: è detto che Idris (o Henoch) scrisse numerosi libri ispirati, dopo quelli già scritti da Adamo stesso e da Seth (5); questi libri furono il prototipo dei libri sacri degli Egizi, ed i « Libri ermetici » piú recenti non ne rappresentano in certo modo che un « riadattamento », alla stessa stregua dei diversi « Libri di Henoch », i quali sono pervenuti fino a noi sotto questo nome.

D'altra parte i libri di Adamo, di Seth e di Henoch dovevano naturalmente esprimere, rispettivamente, aspetti differenti della conoscenza tradizionale, giacché implicavano una relazione piú particolare con questa o quella scienza sacra, come sempre accade quando si tratta degli insegnamenti trasmessi dai diversi Profeti. Potrebbe essere interessante, a questo punto, chiedersi se non vi sia qualcosa che corrisponda in certo qual modo a tali differenze, per ciò che riguarda Henoch e Seth, nella struttura delle due Piramidi di cui abbiamo parlato, e magari, anche, se per caso la terza Piramide non abbia allora, secondo lo stesso ordine di idee, qualche rapporto con Adamo, dal momento che, pur non avendo noi trovato da nessuna parte allusioni esplicite a questo fatto, sarebbe tutto sommato abbastanza logico supporre che essa debba completare la terna dei grandi Profeti pre-diluviani (6).

Sia ben chiaro che noi non pensiamo affatto che questioni simili possano essere risolte attualmente; del resto, tutti « i ricercatori » moderni sono stati per cosí dire « ipnotizzati »

(5) Il numero di questi libri varia secondo le indicazioni, ed in molti casi si può trattare solo di numeri simbolici; questo punto non ha d'altronde che un'importanza piuttosto secondaria.

(6) Va da sé che ciò non vuol dire affatto che la costruzione delle Piramidi debba essere loro attribuita materialmente, ma solo che ha potuto costituire una « fissazione » delle scienze tradizionali ad essi rispettivamente attribuite.

quasi esclusivamente dalla Grande Piramide anche se, dopo tutto, essa non è poi tanto piú grande delle altre due da potersi notare una gran differenza. Quando costoro assicurano, per giustificare l'importanza eccezionale che le attribuiscono, che essa è la sola ad essere esattamente orientata, forse hanno il torto di non riflettere sul fatto che certe variazioni nell'orientamento potrebbero anche non essere dovute a negligenza dei costruttori, ma essere invece proprio l'indizio di qualcosa che si riferisce a differenti « epoche » tradizionali; ma come ci si potrebbe aspettare che gli Occidentali moderni abbiano, per dirigersi nelle loro ricerche, delle nozioni sia pure in minima parte giuste e precise su cose di questo genere? (7).

Un'altra osservazione che ha pure la sua importanza è che il nome di Ermete è tutt'altro che sconosciuto alla tradizione araba (8); e forse che è da vedere una semplice « coincidenza » nella somiglianza che esso presenta con la parola *Haram* (plurale *Ahrâm*), che in arabo designa la Piramide, da cui non differisce se non per la mancanza di una lettera finale che non fa parte della sua radice? Ermete è detto « *El-muthalleth bil-hikam* », letteralmente « triplo nella saggezza » (9), che equivale all'epiteto greco « *Trismegisto* », pur essendo piú esplicito, poiché la « grandezza » che esprime quest'ultimo non è, in fondo, che la conseguenza della saggezza che è l'attributo proprio di Ermete (10).

(7) L'idea che la Grande Piramide differisca sostanzialmente dalle altre due sembra essere assai recente; si dice che il Califfo El-Mamûn, volendo rendersi conto di ciò che contenevano le Piramidi, decise di farne aprire una; per caso, fu scelta la Grande Piramide, ma non pare che egli abbia pensato che essa dovesse avere un carattere assolutamente speciale.

(8) Oltre alla forma corretta *Hermes* si trova anche, presso alcuni autori, la forma *Armis*, che evidentemente ne è una alterazione.

(9) *Hikam* è il plurale di *hikmah*, ma le due forme singolare e plurale sono ugualmente impiegate col significato di « saggezza ».

(10) Può essere interessante rilevare che la parola *muthalleth* designa anche il triangolo, per cui si potrebbe, senza forzare troppo le cose, trovarvi qualche rapporto con la forma triangolare delle facce della Piramide la quale pure ha dovuto essere determinata dalla « saggezza » di coloro che

Questa « triplicità » ha d'altronde ancora un altro significato, trovandosi talvolta sviluppata sotto la forma di tre Ermeti distinti: il primo, chiamato « Ermete degli Ermeti » (*Hermes El-Harâmesah*), e considerato come pre-diluviano, è quello che si identifica propriamente a Seyidna Idris; gli altri due, post-diluviani, sono l'« Ermete babilonese » (*El-Bâbelî*) e l'« Ermete egizio » (*El-Miçrî*). Ciò sembrerebbe indicare abbastanza nettamente che le due tradizioni caldea ed egizia deriverebbero direttamente da un'identica fonte principale, la quale, dato il carattere pre-diluviano che le è riconosciuto, non può che essere la tradizione atlantidea (11).

Qualunque cosa si possa pensare di queste considerazioni, che certamente sono altrettanto lontane dal punto di vista degli egittologi quanto da quello dei moderni investigatori del « segreto della Piramide », si può dire che quest'ultima rappresenti veramente « la tomba di Ermete », poiché i misteri

ne tracciarono il progetto; senza contare che il triangolo si riferisce, sotto un altro aspetto, al simbolismo del « Polo » e, sotto questo punto di vista, la Piramide stessa non è altro, in fondo, che una delle immagini della « Montagna sacra ».

(11) Non è difficile capire che tutto ciò è in ogni caso da situare già abbastanza lontano dalla tradizione primordiale; sarebbe d'altronde del tutto inutile designare quest'ultima come fonte comune di due tradizioni particolari, perché essa è necessariamente la fonte di tutte le forme tradizionali senza eccezione.

Dall'ordine di enumerazione dei tre Ermeti, in quanto esso sembra avere qualche significato cronologico, si potrebbe anche concludere per una certa anteriorità della tradizione caldea rispetto a quella egizia.

della sua saggezza e della sua scienza vi sono stati nascosti in modo tale che certo è ben difficile scoprirveli (12).

(12) Dal momento che trattiamo questo argomento, segnaleremo ancora un'altra fantasticheria moderna: abbiamo constatato che certuni attribuiscono una considerevole importanza al fatto che la Grande Piramide non sarebbe mai stata terminata; in effetti il vertice è mancante, ma tutto quel che si può dire a questo riguardo, è che i piú antichi autori di cui si ha testimonianza, i quali sono ancora relativamente recenti, l'hanno sempre vista tronca come essa è oggi. Da qui a pretendere che il vertice mancante corrisponda alla « pietra angolare » di cui si parla in diversi passaggi della *Bibbia* e del *Vangelo*, ci corre parecchio; tanto piú che, secondo dati molto piú autenticamente tradizionali, la pietra in questione sarebbe, non un *pyramidion*, ma piuttosto una « chiave di volta » (*Keystone*), e se essa fu « scartata dai costruttori » ciò si deve al fatto che questi, non essendo iniziati che alla *Square Masonry*, ignoravano i segreti dell'*Arch Masonry*.

Cosa abbastanza curiosa, nel sigillo degli Stati Uniti si ritrova la Piramide tronca, sulla quale è un triangolo raggiante che, pur essendone separato e addirittura isolato da essa dal cerchio di nuvole che la circonda, sembra in qualche modo sostituirne la cima; ma in questo sigillo, da cui certe organizzazioni « pseudo-iniziatiche » cercano d'altronde di trarre partito in modo alquanto sospetto, vi sono ancora altri dettagli che sono perlomeno strani: per esempio il numero degli strati della Piramide, che sono tredici, è detto corrispondere a quello delle tribú d'Israele (contando separatamente le due mezze tribú dei figli di Giuseppe), e non è detto che tutto ciò non abbia rapporti con le origini reali di certe divagazioni contemporanee sulla Grande Piramide, tendenti, come abbiamo detto, a fare di essa, per fini piuttosto oscuri, una sorta di monumento « giudaico-cristiano ».

APPENDICE

ENEL: Les *Origines de la Genèse et l'enseignement des Temples de l'ancienne Egypte,* Vol. I (1ª e 2ª parte), Institut français d'Archéologie orientale, Le Caire (*).

È certamente molto difficile e fors'anche impossibile sapere attualmente cosa fu in realtà l'antica tradizione egizia, completamente estinta da tanti secoli; cosí le diverse interpretazioni e ricostruzioni tentate dagli egittologi sono in gran parte ipotetiche e, peraltro, sovente contraddittorie. La presente opera si distingue dai soliti studi di egittologia, per il lodevole sforzo di comprensione dottrinale, generalmente assente in essi ed anche per la grande importanza giustamente attribuita al simbolismo, che gli studiosi « ufficiali », da parte loro, tendono piuttosto a negare o puramente e semplicemente ad ignorare; si può dire, tuttavia, che le argomentazioni esposte in quest'opera siano meno ipotetiche delle altre? Ci permettiamo di esprimere dei dubbi in proposito, constatando soprattutto che esse si ispirano al partito preso, per cosí dire, di trovare un parallelismo costante fra la tradizione egizia e quella ebraica, mentre, se è vero che il fondo è essenzialmen-

(*) Recensione pubblicata su *Études Traditionnelles,* novembre 1936.

te il medesimo dappertutto, nulla prova che le due forme in questione siano state realmente tanto vicine una all'altra, essendo piú che contestabile la eventualità di una filiazione diretta che l'autore sembra supporre fra di esse, e che lo stesso titolo vuol probabilmente suggerire. Da ciò derivano talune assimilazioni piú o meno forzate: ad esempio, ci chiediamo se l'autore è proprio sicuro che la dottrina egizia abbia considerato la manifestazione universale sotto l'aspetto di « creazione », caratteristica che sembra essere stata esclusiva della tradizione ebraica e di quelle ad essa collegate. Gli Antichi, i quali certo sapevano meglio di noi cosa pensare in proposito, sono ben lungi dal fornire indicazioni in tal senso; restando in argomento, la nostra diffidenza aumenta quando constatiamo che il medesimo principio viene gratificato ora con l'appellativo di « Creatore » ora semplicemente con quello di « Demiurgo »; fra queste due qualificazioni manifestamente incompatibili, sarebbe quanto meno opportuno sceglierne una... D'altro canto, altrettante riserve richiederebbero talune considerazioni linguistiche, poiché è chiaro che la lingua in cui si esprimeva la tradizione egizia noi non la conosciamo certo pú della stessa tradizione; si aggiunga poi che alcune interpretazioni risentono visibilmente dell'influsso di concezioni occultistiche.

Comunque, tutto questo non vuol dire che il volume, la cui prima parte è dedicata all'Universo e la seconda all'Uomo, non contenga parecchie osservazioni degne d'interesse, una parte delle quali potrebbe anche essere confermata molto piú da un raffronto con le tradizioni orientali, che purtroppo l'autore sembra ignorare quasi completamente, che non da riferimenti biblici. Naturalmente, qui non è il caso di entrare in dettagli; a titolo di esempio, in questo ordine di idee, segnaleremo soltanto le note sulla costellazione della Coscia, designazione dell'Orsa Maggiore, e l'espressione « Capo della Coscia », da riferirsi al Polo; a questo proposito, ci sarebbero da fare curiosi accostamenti. Infine, si rilevi l'opinione dell'autore circa la Grande Piramide, nella quale egli vede contemporanea-

mente un « tempio solare » e un monumento destinato a « immortalare la conoscenza delle leggi dell'Universo »; questa supposizione è almeno altrettanto plausibile di tante altre che sono state fatte sull'argomento; ma, quanto all'affermazione dell'autore, per cui « il simbolismo nascosto delle Scritture ebraiche e cristiane si riferisce direttamente ai fatti che accaddero nel corso della costruzione della Grande Piramide », ci pare che sia, da tutti i punti di vista, davvero troppo poco verosimile!

ENEL: *A Messagge from the Sphinx,* Rider and Co., Londra (*).

Le riserve che abbiamo formulato circa il carattere puramente ipotetico di ogni tentativo di ricostruzione e di interpretazione dell'antica tradizione egizia, a proposito di un'altra opera dello stesso autore, potrebbero ugualmente farsi su questa, nella prima parte della quale ritroviamo, in una esposizione sintetica, alcune idee già espresse nel precedente libro. L'autore comincia con uno studio sulla scrittura geroglifica, che poggia su principî perfettamente giusti e del resto generalmente noti, per quanto concerne la pluralità dei significati di tale scrittura; ma, al momento di applicarli e di entrare in dettaglio, come si può essere sicuri di non mescolarvi delle fantasie, in misura maggiore o minore? Osserviamo anche che il termine « ideografico » non si applica — come invece si sostiene qui — alla semplice rappresentazione di oggetti sensibili, e che, quando si tratta della scrittura, esso, in definitiva, è sinonimo di « simbolico ». Ci sono poi molte altre improprietà di linguaggio che non sono meno deplorevoli:

(*) Recensione pubblicata su *Études Traditionnelles,* novembre 1937 (tr. it.: *Il messaggio della sfinge,* Atanòr, Roma, 1972 - N.d.R.).

cosí è fuor di dubbio che la dottrina egizia doveva essere, in fondo, « monoteistica », poiché tutte le dottrine tradizionali, senza eccezione, lo sono essenzialmente, nel senso che non si può affermare l'unità principiale; ma se in tal modo il termine « monoteismo » presenta un significato accettabile, anche al di fuori delle forme specificamente religiose, si ha poi il diritto di definire « panteismo » ciò che si è unanimemente convenuto di chiamare « politeismo »?

Un equivoco piú grave riguarda la magia, che l'autore, in molti casi, confonde palesemente con la teurgia (confusione che, in definitiva, riconduce a quella del dominio psichico con lo spirituale). Infatti egli crede di individuarla dovunque sia questione della « potenza della parola », il che lo induce a pensare che essa dovesse avere un'importanza capitale anche in origine, mentre, al contrario, come abbiamo spiegato in diverse occasioni, il suo predominio, in Egitto come altrove, è stato soltanto l'effetto di una degenerazione piú o meno tardiva. Prima di procedere oltre, sottolineiamo una concessione alquanto infelice alle teorie « evoluzionistiche » moderne: se gli uomini di queste antiche epoche avessero avuto la mentalità grossolana o rudimentale che si attribuisce loro, dove sarebbe stato possibile, in quelle stesse epoche, reclutare quegli « iniziati », che giustamente poi si riconoscono in possesso di requisiti del tutto opposti? È necessario operare una scelta fra l'« evoluzionismo » antitradizionale e l'accettazione dei dati tradizionali, poiché ogni compromesso può soltanto condurre ad irrisolvibili contraddizioni.

La seconda parte è dedicata alla Cabala ebraica, ciò che potrebbe sorprendere se non si conoscessero le idee dell'autore in proposito: in effetti, a parer suo, la tradizione ebraica è nata direttamente dalla tradizione egizia: esse sono come « due anelli consecutivi di una stessa catena ». Riguardo a questa affermazione, abbiamo già detto quel che ne pensiamo, tuttavia crediamo sia il caso di fare ancora qualche precisazione: l'autore giustamente riconosce che la tradizione egizia derivò dall'Atlantide (che d'altronde — possiamo affermarlo

piú recisamente di quanto non si faccia nel testo in esame — non fu certo per questo la sede della tradizione primordiale), ma essa non fu la sola, potendo dirsi la stessa cosa particolarmente per la tradizione caldea. Anche l'insegnamento arabo relativo al « triplice Ermete », di cui abbiamo parlato in altra occasione, indica con sufficiente chiarezza questa parentela; ma se la fonte principale è la stessa, la differenza fra queste forme fu probabilmente determinata soprattutto dall'incontro con altre correnti, l'una proveniente dal Sud per l'Egitto, l'altra dal Nord per la Caldea. Ora, la tradizione ebraica è essenzialmente « abramica », quindi di origine caldea; senza dubbio, il « riadattamento » operato da Mosè, per alcune circostanze di luogo, poté giovarsi accessoriamente di elementi egizi, soprattutto per quanto concerne talune scienze tradizionali piú o meno secondarie; ma in nessun modo esso avrebbe potuto far uscire questa tradizione dalla sua propria stirpe, per trasferirla in un'altra, estranea al popolo al quale era espressamente destinata e nella lingua del quale essa doveva essere formulata. Del resto, dal momento che si riconosce la comunanza originaria e di fondo di tutte le dottrine tradizionali, la constatazione di talune similitudini non comporta affatto l'esistenza di una filiazione diretta: è cosí, ad esempio, per rapporti come quelli che l'autore vuole stabilire fra i *Sephiroth* e l'« Enneade » egizia, ammettendo che siano giustificati. Tutto considerato, anche se si ritiene trattarsi di somiglianze riferentisi a tratti troppo particolari per risalire fino alla tradizione primordiale, l'affinità delle tradizioni egizia e caldea, in ogni caso sarebbe ampiamente sufficiente a renderne ragione.

Quanto alla pretesa che la scrittura ebraica primitiva sarebbe derivata dai geroglifici, si tratta di un'ipotesi del tutto gratuita, poiché di fatto, nessuno sa con precisione cosa fosse questa scrittura; tutti gli indizi che si possono reperire in proposito tendono anzi a far ritenere il contrario; non si vede poi come l'associazione dei numeri alle lettere, essenziale in ebraico, avrebbe potuto essere ricavata dal sistema geroglifico. Del resto, gli stretti rapporti di somiglianza esistenti fra l'ebraico

e l'arabo, e ai quali il libro in esame non accenna minimamente, costituiscono manifestamente un ulteriore argomento contrario a tale ipotesi poiché sarebbe davvero difficile poter sostenere seriamente che anche la tradizione araba è di provenienza egizia!

Esamineremo brevemente la terza parte, in cui si trovano innanzitutto talune opinioni sull'arte che, pur contenendo, tutto sommato, delle giuste intuizioni, hanno il torto di poggiare su di un'affermazione piú che contestabile; non si può dire, almeno senza ulteriori precisazioni, che « esiste una sola arte », poiché è troppo evidente che l'unità di fondo, cioè l'unità delle idee espresse simbolicamente, non esclude affatto la molteplicità delle forme. Nei capitoli successivi, l'autore fornisce un compendio non delle scienze tradizionali autentiche, come sarebbe stato auspicabile, ma di qualche residuo piú o meno deformato giunto fino alla nostra epoca, specialmente sotto l'aspetto « divinatorio »; e qui l'influenza esercitata dalle concezioni « occultistiche » si palesa in un modo particolarmente spiacevole. Aggiungiamo che è del tutto inesatto dire che talune scienze che venivano insegnate negli antichi templi equivalevano puramente e semplicemente alle scienze moderne e « universitarie »; in realtà, anche quando si può riscontrare un'apparente similitudine quanto all'oggetto di queste scienze, i rispettivi punti di vista sono totalmente differenti, e c'è sempre un vero abisso fra le scienze tradizionali e quelle profane.

Infine, non possiamo fare a meno di sottolineare certi errori di dettaglio, poiché ve ne sono alcuni davvero sbalorditivi: cosí, la ben nota immagine dello « sbattimento del mare » è scambiata per quella di un « dio Samudra Matu » (*sic!*). Ma è questa una svista forse piú scusabile di altre, riguardanti cose che per l'autore dovrebbero essere maggiormente familiari della tradizione indú, e, in particolare, la lingua ebraica. Non parliamo di ciò che può essere solo questione di trascrizione, benché questa sia terribilmente « trascurata »; ma come si può denominare costantemente *Ain Bekar* ciò che si

chiama in realtà *Aiq Bekar* (sistema criptografico noto tanto all'arabo che all'ebraico, in cui si potrebbe vedere il prototipo degli alfabeti massonici), e confondere inoltre, quanto ai loro valori numerici, la forma finale del *kaph* con quella del *noun* e menzionare per di piú un « *samek* finale » che non è mai esistito e che non è altro che un *mem*? Come si può dare per certo che i traduttori della *Genesi* hanno reso *thehôm* con le « acque », in un luogo in cui la parola che si trova nel testo ebraico è *maim* e non *thehôm,* oppure che « *Ain Soph* significa letteralmente l'Antico degli Anni », mentre la rigorosa traduzione letterale di tale nome è « senza limite »? *Ietsirah* è « Formazione » e non « Creazione » (che si dice *Beriah*); *Zohar* non significa « Carro celeste » (confusione evidente con la *Merkabah*), ma « Splendore »; e l'autore sembra ignorare completamente cosa sia il *Talmud*, poiché lo considera costituito dal *Notarikon*, dalla *Temourah* e dalla *Gematria*, che non sono affatto dei « libri », come egli afferma, bensí dei metodi d'interpretazione cabalistica! Ci fermiamo qui; ma si converrà che errori simili non incoraggiano certo ad accettare ciecamente le asserzioni dell'autore su questioni che non consentono verifiche altrettanto agevoli e ad accordare fiducia senza riserve alle sue teorie egittologiche...

XAVIER GUICHARD: *Éleusis-Alésia: Enquête sur les origines de la civilisation européenne*, Imprimerie F. Paillart, Abbeville (*).

Qualunque opinione si abbia delle vedute esposte in quest'opera, è doveroso, in ogni caso, rendere omaggio alla mole di lavoro che essa ha richiesto, alla pazienza ed alla perseveranza di cui l'autore ha dato prova, dedicando a queste ri-

(*) Recensione pubblicata su *Études Traditionnelles,* giugno 1938.

cerche, nel corso di venti anni, tutti i ritagli di tempo concessigli dalla sua professione. Guichard ha studiato tutti i luoghi che, non solo in Francia, ma nell'Europa intera, portano un nome apparentemente derivato, talvolta sotto forme alquanto alterate, da quello di *Alesia*; ne ha reperito un numero considerevole ed ha osservato che presentano talune particolarità topografiche comuni: essi « occupano dei siti circondati da corsi d'acqua piú o meno importanti, che, avvolgendoli, danno loro l'aspetto di isole » e « tutti posseggono una sorgente minerale ». A partire da epoche « preistoriche » o quanto meno « protostoriche », questi « luoghi alesiani » sarebbero stati scelti, in virtú della loro situazione privilegiata, come « luoghi d'assemblea » (sarebbe questo il significato primitivo del nome che li designa), e ben presto sarebbero divenuti centri abitati, ipotesi che sembrerebbe confermata dalle numerose vestigia che generalmente vi si scoprono. Tutto questo, in definitiva, è perfettamente plausibile e tenderebbe soltanto a dimostrare che, in quelle regioni, la cosiddetta « civiltà » sarebbe di epoca ben piú remota di quanto non si sia soliti supporre, e che senza dubbio, da allora, non si è avuta alcuna sostanziale soluzione di continuità. Solamente, a questo proposito, sarebbe forse il caso di avanzare qualche riserva su talune assimilazioni di nomi: quella stessa fra *Alesia* ed *Eleusis* non è poi cosí evidente quanto l'autore mostra di credere; peraltro, piú in generale, ci si può rammaricare che alcune delle considerazioni alle quali egli si abbandona testimoniano di conoscenze linguistiche insufficienti o insicure su parecchi punti; ma, pur mettendo da parte i casi piú o meno dubbi, ce n'è ancora piú che a sufficienza, soprattutto nell'Europa occidentale, per giustificare le affermazioni riportate poco sopra. Va da sé, del resto, che l'esistenza di questa antica « civiltà » non può stupire in alcun modo, quali che possano essere stati la sua origine ed i suoi caratteri; torneremo piú in là sull'argomento.

Ma c'è dell'altro, in apparenza ancor piú straordinario: l'autore ha constatato che i « luoghi alesiani » erano regolar-

mente disposti su certe linee radianti attorno ad un centro e tracciate da un'estremità all'altra dell'Europa; egli ha reperito ventiquattro di queste linee, che ha denominato « itinerari alesiani », tutte convergenti sul Monte Poupet, presso Alaise, nel Doubs. Oltre a questo sistema di linee geodetiche, ve n'è un altro, formato da una « meridiana », da una « equinoziale » e da due « solstiziali », il cui centro è in un altro punto della stessa « alesia », segnato da una località che porta il nome di Myon; e vi sono ancora delle serie di « luoghi alesiani » (di cui certi coincidono con qualcuno dei precedenti) scaglionati su linee che corrispondono esattamente ai differenti gradi di longitudine e di latitudine. Tutto questo costituisce un insieme alquanto complesso, in cui, purtroppo, non si può dire che ogni elemento appaia come assolutamente rigoroso: ad esempio, le ventiquattro linee del primo sistema non formano tutte fra loro degli angoli uguali; d'altronde, basterebbe un lievissimo errore di direzione del punto di partenza per avere uno scarto considerevole ad una certa distanza, ciò che lascia un margine abbastanza ampio di « approssimazione »; vi sono poi dei « luoghi alesiani » isolati al di fuori di queste linee, dunque delle eccezioni o anomalie... D'altra parte, non è ben chiaro quale speciale importanza potesse avere l'« alesia » centrale; è possibile che realmente essa ne avesse una, in epoca remota, ma è certo ben strano che non ne sia rimasta in seguito alcuna traccia, a parte qualche « leggenda », che, in definitiva, non ha niente di veramente eccezionale, e che si riferisce anche a molti altri luoghi; in ogni caso, si tratta di una questione non risolta e forse insolubile, nell'attuale stato di cose.

Comunque, vi è un'altra obiezione piú grave, di cui l'autore non pare essersi reso conto: da una parte, come abbiamo visto all'inizio, i « luoghi alesiani » sono definiti da certe condizioni dipendenti dalla configurazione naturale del suolo; dall'altra, essi sono situati su linee che sarebbero state tracciate artificialmente dagli uomini di una certa epoca; come possono conciliarsi due cose d'ordine tanto differente? I « luo-

ghi alesiani » sono cosí definiti in due modi distinti, e non si vede in virtú di che cosa essi possano arrivare a ricongiungersi; ciò richiederebbe almeno una spiegazione, altrimenti si dovrebbe ammettere che la questione presenta qualche aspetto poco verosimile. Altro sarebbe affermare che la maggior parte dei luoghi con caratteristiche « alesiane » si ripartisce secondo linee determinate; questo sarebbe forse strano, ma, in fondo, non impossibile: infatti, può darsi che il mondo sia in realtà molto piú « geometrico » di quanto non si pensi; e in questo caso, di fatto, gli uomini avrebbero dovuto soltanto riconoscere l'esistenza di queste linee e trasformarle in strade che collegassero i diversi agglomerati « alesiani »; se le linee in questione non sono una semplice illusione « cartografica », non vediamo come si possa renderne conto altrimenti.

Abbiamo appena parlato di strade e, in effetti, è proprio ciò che implica l'esistenza, lungo gli « itinerari alesiani » di certi « indicatori di distanza », costituiti da località che, per lo piú, portano nomi come Calais, Versailles, Myon, Millières; queste località si trovano a distanze dal centro che sono dei multipli esatti di una unità di misura che l'autore designa convenzionalmente « stadio alesiano ». Ciò che è particolarmente degno di nota, è che tale unità di misura, che sarebbe stata il prototipo dello stadio greco, del miglio romano e della lega gallica, è uguale alla sesta parte di un grado, donde risulta che gli uomini che ne avevano fissato la lunghezza dovevano conoscere con precisione le vere dimensioni della sfera terrestre. A questo proposito, l'autore segnala dei fatti che indicano come le conoscenze possedute dai geografi dell'antichità « classica », come Strabone e Tolomeo, lungi dall'essere il risultato delle loro scoperte, non rappresentassero che i residui di una scienza molto piú antica, forse anche « preistorica », di cui la piú gran parte era allora perduta. Stupisce però il fatto che, ad onta di constatazioni del genere, l'autore accetti le teorie « evoluzionistiche » sulle quali si basa tutto l'insegnamento « ufficiale » relativo alla « preistoria »; che egli le ammetta realmente o anche solo che non osi ri-

schiare di contraddirle, vi è nel suo atteggiamento qualcosa di non perfettamente logico, che sottrae molta forza alla sua tesi. In realtà, questo aspetto della questione potrebbe essere chiarito soltanto dalla nozione delle scienze tradizionali, che invece non appare in nessuna parte di questo studio, in cui non viene mai espresso il minimo sospetto che abbia potuto esistere una scienza di origine non « empirica », e che non si sia formata « progressivamente » con una lunga sequela di osservazioni, per mezzo delle quali si suppone che l'uomo sia uscito a poco a poco da una pretesa ignoranza « primitiva », che qui è semplicemente riportata ad un passato un po' piú lontano di quanto non si pensi comunemente.

Lo stesso modo di considerare la genesi della « civiltà alesiana » palesa la mancanza di ogni conoscenza tradizionale da parte dell'autore: la verità è che alle origini, ed anche molto piú tardi, tutto aveva un carattere rituale e « sacrale »; non è quindi il caso di chiedersi se hanno potuto esercitarsi influenze « religiose » (parola, del resto, assolutamente impropria) su tale o tal altro punto, secondo un modo di vedere le cose davvero troppo moderno, che talvolta produce anche l'effetto di rovesciare completamente taluni rapporti. Cosí, se si ammette che la designazione dei « Campi Elisi » è in relazione con i nomi « alesiani » (il che sembra poi alquanto ipotetico), non bisognerebbe trarne la conclusione che il soggiorno dei morti fu concepito sul modello dei luoghi abitati presso cui i loro corpi erano inumati, ma, al contrario, che questi stessi luoghi fossero scelti o disposti conformemente alle esigenze rituali dipendenti da questa concezione, e che allora contavano certamente molto piú delle semplici preoccupazioni « utilitaristiche », se pure queste potevano esistere come tali in tempi in cui la vita umana era interamente governata dalla conoscenza tradizionale. D'altra parte, è possibile che ci sia stato un legame fra i « miti elisi » e i « culti ctonici » (e quel che abbiamo detto sul simbolismo della caverna spiegherebbe anche la loro relazione, in certi casi, con i « misteri » iniziatici), ma sarebbe opportuno precisare ulteriormente

il significato che si annette a questa affermazione. In ogni caso, la « Dea Madre » era sicuramente qualcosa di completamente diverso dalla « Natura », a meno che con essa non voglia intendersi la *Natura naturans*, la quale implica tutt'altro che una concezione « naturalistica ». Dobbiamo aggiungere che il predominio attribuito alla « Dea Madre » non sembra poter risalire al di là degli inizi del *Kali-Yuga*, del quale anzi essa sarebbe abbastanza chiaramente caratteristica; e questo particolare permetterebbe forse di « datare » con maggiore esattezza la « civiltà alesiana », cioè di determinare il periodo ciclico al quale deve essere riferita: si tratta qui di qualcosa che è certo molto anteriore, rispetto alla « storia », nel senso ordinario della parola, ma che, malgrado ciò, non è meno distante dalle autentiche origini.

Infine, l'autore sembra preoccuparsi molto di provare che la « civiltà europea » ha avuto origine nella stessa Europa, con esclusione di ogni intervento di influenze straniere e soprattutto orientali; ma, a dire il vero, non è precisamente cosí che dovrebbe porsi la questione. Sappiamo che l'origine prima della tradizione, e, conseguentemente, di ogni « civiltà », fu in realtà iperborea, quindi né orientale né occidentale; ma, all'epoca di cui si tratta, è evidente che una corrente secondaria può essere indicata come la fonte piú diretta di questa « civiltà alesiana », e, di fatto, diversi indizi potrebbero far pensare, a questo proposito, soprattutto alla corrente atlantidea, nel periodo in cui essa si diffuse dall'Occidente all'Oriente, dopo la scomparsa della stessa Atlantide. Beninteso, si tratta di un semplice suggerimento, che però farebbe almeno rientrare facilmente nel quadro dei dati tradizionali quanto può esserci di veramente fondato nei risultati di tali ricerche. In ogni caso, è fuor di dubbio che una questione come quella dei « luoghi alesiani » potrebbe essere trattata in maniera esauriente ed esatta solamente dal punto di vista della « geografia sacra »; ma bisogna pur dire che questa, fra le antiche scienze tradizionali, è una di quelle la cui ricostruzione incontrerebbe attualmente le piú grandi difficoltà, forse

anche insormontabili, per molti aspetti; e, di fronte a certi enigmi che si trovano in tale dominio, è lecito chiedersi se, pure nel corso di periodi in cui non si è prodotto alcun cataclisma notevole, la « faccia » del mondo terrestre non sia cambiata talvolta in maniera ben strana.

NOËL DE LA HOUSSAYE: *Les Bronzes italiotes arcäiques et leur symbolique*, Éditions du Trident, Parigi.

Questo studio esordisce con alcune considerazioni sulle origini della moneta nel bacino del Mediterraneo, questione abbastanza oscura, per la quale, come avviene in tanti altri casi, non pare possibile risalire oltre il VI secolo a.C. Comunque, l'autore ha ben compreso che « la moneta era per gli Antichi una cosa sacra », contrariamente alla concezione tutta profana, propria dei moderni, e che solo ciò consente di spiegare il carattere dei simboli impressi su di essa; è nostra opinione che si potrebbe anche procedere oltre, e vedere in questi simboli il segno di un controllo esercitato da un'autorità spirituale. Le considerazioni successive, riguardanti particolarmente Roma e l'Italia, hanno piú un carattere ipotetico: l'accostamento del nome di Enea al nome latino del rame (1), pur non essendo inammissibile, sembra tuttavia piuttosto discutibile; e ci pare troppo ristretta l'interpretazione che vede, nelle differenti tappe del viaggio leggendario di Enea, niente altro che le tappe della propagazione della moneta bronzea. Qualunque sia stata l'importanza di quest'ultima, essa, tuttavia, può solo essere considerata un fatto secondario, certo connesso a tutto l'insieme di una tradizione. Comunque, ciò che ci pare piú inverosimile è l'idea che la leggenda di Enea possa avere un qualsiasi rapporto con l'Atlan-

(1) *Aeramen* (N.d.R.).

tide: innanzitutto, i suoi viaggi, dall'Asia Minore all'Italia, non hanno avuto, evidentemente, un punto di partenza occidentale; essi poi si riferiscono ad un'epoca che, se pure non può essere determinata con assoluta precisione, è in ogni caso posteriore di parecchi millenni alla scomparsa dell'Atlantide; ma questa teoria troppo immaginosa, cosí come talune fantasticherie linguistiche sulle quali non è il caso di insistere, si deve probabilmente al fatto che lo studio in esame fu inizialmente pubblicato, in parte, sulla rivista *Atlantis*...

L'enumerazione dei simboli che figurano sulle monete sembra completa, nei limiti del possibile, e alla fine dell'opera sono state aggiunte delle tavole sinottiche, che consentono di rendersi conto della loro ripartizione tutt'intorno al bacino mediterraneo; ma, quanto al significato di questi simboli, ci sarebbe stato certo molto di piú da dire, ed a questo proposito abbiamo riscontrato delle lacune un poco sorprendenti. Cosí non ci spieghiamo come si possa dire che la prua di una nave associata alla figura di Giano sull'*as* romano « riguardi Saturno, e lui solo », quando invece è abbastanza noto che la nave o la barca era fra gli attributi dello stesso Giano. A proposito di Saturno, poi, è curioso che si possa chiamare « era pastorale » quella che è in realtà l'« era agricola », cioè esattamente il contrario, essendo i pastori essenzialmente popoli nomadi, mentre gli agricoltori sono popoli sedentari; quindi, come potrebbe l'« era pastorale » coincidere con la « formazione delle città »? Le osservazioni relative ai Dioscuri non ne chiariscono affatto il significato, e lo stesso si può dire per i Cabiri; ma, soprattutto, come si spiega il fatto che l'autore non pare abbia rilevato che il simbolismo di questi ultimi è in stretta relazione con la metallurgia, e in particolar modo con il rame, ciò che poi sarebbe stato in stretta connessione con l'argomento da lui trattato?

NOËL DE LA HOUSSAYE: *Le Phoenix, poème symbolique,* Éditions du Trident, Parigi (*).

Non abbiamo titoli per giudicare un poema come tale, tuttavia, dal punto di vista simbolico, questo ci sembra meno chiaro di quanto sarebbe stato auspicabile, e persino il carattere « ciclico » e « solare » del mito della Fenice non viene adeguatamente messo in risalto. Quanto al simbolo dell'uovo, confessiamo di non esser riusciti a capire come viene considerato; l'ispirazione dell'opera nel suo complesso, a dispetto del titolo, dà l'impressione di essere piú « filosofica » che simbolica. D'altra parte, l'autore mostra di credere seriamente all'esistenza di una certa organizzazione denominata « Fratelli di Heliopolis » e i suoi rapporti con una tradizione egizia: sovente, in Europa, ci si fanno delle strane idee sull'Egitto... Del resto, è ben sicuro l'autore che la Fenice fu originariamente associata alla Heliopolis egizia? È esistita anche una Heliopolis in Siria e, se si osserva che la Siria non fu sempre e soltanto il paese che porta ancor oggi questo nome, ci si può avvicinare ulteriormente alle origini; infatti, la verità è che le diverse « Città del Sole » di epoca relativamente recente non furono mai altro che immagini secondarie della « Terra solare » iperborea, e che in tal modo, attraverso tutte le forme derivate che si conoscono « storicamente », il simbolismo della Fenice si trova in diretto collegamento con la Tradizione primordiale.

LETTRES D'HUMANITÉ, volume III (**).

Lettres d'Humanité, pubblicazione dell'Associazione Guillaume Budé, contiene nel suo volume III (1944) un curioso

(*) Recensione pubblicata su *Études Traditionnelles*, gennaio 1945.
(**) Recensione pubblicata su *Études Traditionnelles*, gennaio-febbraio 1948.

studio di Paul Maury, intitolato *Le Secret de Virgile et l'architecture des « Bucoliques »*. Infatti, l'autore vi ha scoperto l'esistenza di una vera « architettura », straordinaria quasi quanto quella della *Divina Commedia*. Riassumerla è impresa alquanto difficoltosa, tuttavia, tenteremo di indicarne almeno i tratti principali. L'autore ha rilevato innanzitutto una simmetria fra le Egloghe I e IX (le prove della Terra), fra la II e l'VIII (le prove dell'Amore), fra la III e la VII (la Musica liberatrice), fra la IV e la VI (le rivelazioni soprannaturali). Queste otto egloghe costituiscono una duplice progressione, ascendente da una parte, per le prime quattro, discendente dall'altra per le ultime quattro, a guisa di doppia scala, la cui sommità è occupata dall'Egloga V (Dafne), che l'autore definisce la « Bucolica maggiore ». Rimane l'Egloga X (Gallo), che si contrappone alla V « come l'amor profano all'amor sacro, l'uomo incarnato, imperfettamente iniziato, all'ideale dell'uomo rinnovato »; sono questi « i due limiti fra i quali circolano le anime, fra il globo terracqueo e l'Olimpo ». Il tutto forma allora il disegno di una sorta di « cappella », o piuttosto di una « basilica pitagorica », di cui l'Egloga V costituisce l'abside, mentre la X si situa all'estremità opposta; fra queste due, le altre egloghe si dispongono lateralmente da una parte e dall'altra, e quelle simmetriche sono naturalmente una di fronte all'altra.

E non è tutto, essendo le osservazioni successive ancor piú straordinarie: si tratta del numero dei versi delle differenti egloghe, in cui si ritrovano altre simmetrie multiple, che certamente non possono considerarsi involontarie. A prima vista, per la verità, alcune di tali simmetrie numeriche sembrano soltanto approssimative; ma le lievi differenze constatate in tal modo hanno indotto l'autore a determinare ed a « localizzare » certe alterazioni del testo (versi omessi o aggiunti), del resto poco frequenti, e che coincidono precisamente con quelle che erano già state sospettate in precedenza, in base a criteri puramente filologici. Dopo di ciò, le simmetrie diventano tutte esatte; purtroppo non possiamo riprodurre qui le

diverse tavole in cui esse sono indicate, senza le quali resterebbero incomprensibili. Pertanto, ci limiteremo a dire che i numeri principali messi in evidenza e ripetuti con significativa insistenza sono: 183, per mezzo del quale, stando a Plutarco, « i Pitagorici avevano rappresentato l'armonia stessa del grande Cosmo », 333 e 666; anche quest'ultimo è « un numero pitagorico, triangolare di 36, a sua volta triangolo di 8, l'Ogdoade doppio della Tetrade ». Aggiungeremo che è essenzialmente un numero « solare » e faremo notare che il significato attribuitogli nell'*Apocalisse* non costituisce affatto, come afferma l'autore, un « capovolgimento dei valori », ma rappresenta in realtà un'applicazione dell'aspetto opposto di questo numero che, come tanti altri simboli, ha in sé contemporaneamente un significato « benefico » e uno « malefico ». Virgilio, evidentemente, si riferiva al primo di questi significati; ora, è esatto dire che egli abbia voluto fare del 666, in particolare la « cifra di Cesare », come sembrerebbe confermato dal fatto che, secondo il commentatore Servio, la Dafne dell'Egloga V, quella centrale, non sarebbe altri che Cesare stesso? La cosa non sarebbe affatto inverosimile, e questa interpretazione viene suffragata da altri accostamenti abbastanza rilevanti; d'altra parte, in ciò non si dovrebbe vedere un'applicazione semplicemente « politica », nel senso usuale del termine, se si pone mente all'aspetto non solo « religioso » (come riconosce l'autore), ma anche realmente « esoterico » della figura di Cesare. Non possiamo dire di piú sull'argomento, ma riteniamo di averne parlato abbastanza, da far risaltare l'interesse di questo studio, di cui raccomandiamo particolarmente la lettura a coloro che si interessano al simbolismo dei numeri.

Nella medesima pubblicazione, altri articoli dedicati a Ippocrate richiedono alcune riflessioni: attualmente, negli ambienti medici, si parla molto di un « ritorno a Ippocrate », ma, cosa piuttosto strana, pare lo si consideri in due modi differenti e addirittura opposti, riguardo alle intenzioni, perché mentre alcuni l'intendono, giustamente, nel senso di una restaurazione di idee tradizionali, altri, come nel caso in esa-

me, vorrebbero farne il contrario. Costoro, infatti, pretendono di attribuire alla medicina ippocratica un carattere « filosofico », cioè, conformemente al significato che essi dànno alla parola, « razionalistico » e persino « laico » (dimenticando che Ippocrate stesso apparteneva ad una famiglia di sacerdoti, perché, diversamente, non avrebbe potuto essere medico), opponendolo a questo titolo all'antica medicina sacerdotale, nella quale, naturalmente, conforme agli abituali pregiudizi moderni, essi vogliono vedere soltanto « empirismo » e « superstizione »! In proposito, non crediamo sia inutile attirare l'attenzione dei seguaci dell'ippocratismo tradizionale e impegnarli, quando se ne presenterà l'occasione, a rimettere le cose a posto ed a reagire contro questa erronea interpretazione; sarebbe infatti davvero deplorevole lasciar sviare cosí dal suo fine normale e legittimo un movimento che, anche se finora è solamente indice di una semplice tendenza, non è certo privo di interesse, da parecchi punti di vista.

LETTRES D'HUMANITÉ, volume IX (*).

Lettres d'Humanité (volume IV, 1945) comprende un lungo studio su *Le Dieu Janus et les origines de Rome* di Pierre Grimal, in cui si trovano, da un punto di vista storico, numerose notizie interessanti e poco conosciute, ma da cui purtroppo non si trae nessuna conclusione realmente importante. Certo, l'autore ha tutte le ragioni di criticare gli « storici delle religioni » che vogliono ricondurre ogni cosa a idee « semplicistiche e grossolane » come quelle delle « forze della natura » o delle « funzioni sociali »; ma le sue spiegazioni, pur essendo sottili, sono in fondo molto piú soddisfacenti? Qualunque idea si abbia della esistenza piú o meno ipotetica

(*) Recensione pubblicata su *Études Traditionnelles*, gennaio 1945.

di una parola arcaica *ianus* designante l'« atto di andare », con il significato conseguente di « passaggio », non vediamo come si potrebbe sostenere che, in origine, non vi era alcuna parentela fra questa parola e il nome del dio Giano, poiché una semplice differenza di declinazione non esclude affatto una comunanza di radice. A dire il vero, queste sono soltanto sottigliezze filologiche senza alcuna importanza. Anche se si ammette che, originariamente, il nome di Giano non è stato latino (per il Grimal, infatti, Giano sarebbe stato dapprima un « dio straniero »), per quale motivo la radice *i*, « andare », comune al latino ed al sanscrito, non si sarebbe trovata anche in altre lingue? Si potrebbe fare anche un'altra ipotesi abbastanza verosimile: perché i Romani, al momento di adottare questa divinità, non ne avrebbero tradotto il nome, qualunque fosse, con uno equivalente nella loro lingua, come fecero poi con i nomi degli dèi greci, per assimilarli ai propri? Insomma, la tesi del Grimal è che l'antico dio Giano non sarebbe stato affatto un « dio delle porte », e che tale carattere non gli sarebbe stato aggiunto che « tardivamente », come conseguenza di una confusione fra due termini differenti, anche se formalmente simili; ma tutto ciò non ci sembra in alcun modo convincente, poiché la supposizione di una coincidenza che si vorrebbe « fortuita » non può spiegare mai nulla. D'altronde, è fin troppo evidente che il significato profondo del simbolismo del « dio delle porte » gli sfugge; ha egli visto il suo rapporto stretto con il ruolo di Giano per quel che concerne il ciclo annuale (ciò che poi lo collega direttamente al fatto che lo stesso Giano, come egli afferma, è stato un « dio del Cielo »), anche nella sua veste di dio dell'iniziazione? Quest'ultimo punto, del resto, è passato completamente sotto silenzio; si dice, è vero, che « Giano fu un iniziatore, il dio stesso degli iniziatori », ma questo termine viene usato soltanto in un'accezione deviata e profana, che in realtà non ha nulla a che vedere con l'iniziazione...

Seguono delle osservazioni curiose sulla esistenza di un dio *bifrons* altrove che a Roma, e segnatamente nel bacino

orientale del Mediterraneo, ma è esagerato volerne concludere che « Giano a Roma è soltanto l'incarnazione di un Urano siriano »; come abbiamo detto spesso, le similitudini fra tradizioni differenti non implicano necessariamente « prestiti » reciproci, ma lo si potrà mai far comprendere a coloro i quali credono che il « metodo storico » sia applicabile in ogni caso?

Nello stesso volume, c'è un articolo su *Béatrice dans la vie et l'oeuvre de Dante* che non presenta alcun interesse dal nostro punto di vista, ma richiede tuttavia un'osservazione: come è possibile, dopo tutti gli studi fatti sui « Fedeli d'Amore » da Luigi Valli e molti altri, che si ignori completamente (o almeno che si ostenti un'ignoranza siffatta), quando si parla di Dante, l'esistenza di un significato esoterico e iniziatico? Nello scritto in questione si accenna solamente all'interpretazione teologica del Mandonnet, certo parziale e insufficiente, ma che, sebbene esclusivamente exoterica, riconosce, malgrado tutto, un significato superiore al grossolano « letteralismo » che pretende di vedere in Beatrice soltanto « una donna in carne e ossa ». Ed è proprio questo « letteralismo » che si vuole ancora sostenere con forza, in quanto si presterebbe ad « una spiegazione piú psicologica e piú umana », cioè, in definitiva, piú consona al gusto dei moderni, e piú conforme a quei pregiudizi « estetici » e « letterari », del tutto estranei a Dante ed ai suoi contemporanei!

GEORGES DUMÉZIL: *L'Héritage indo-européen à Rome,* Gallimard, Parigi (*).

Il Dumézil, partendo da un punto di vista semplicemente profano, si è imbattuto, nel corso delle sue ricerche, in ta-

(*) Recensione pubblicata su *Études Traditionnelles,* dicembre 1949.

luni dati tradizionali, da cui ha tratto delle deduzioni non prive di interesse, ma che non sono sempre interamente giustificate e che non si potrebbero accettare senza riserve, tanto piú che egli si sforza quasi costantemente di appoggiarle a considerazioni linguistiche, di cui il meno che si possa dire è che sono fortemente ipotetiche. Poiché d'altronde questi dati sono necessariamente molto frammentari, l'autore ha « fissato » la sua attenzione esclusivamente e, in certo modo, sistematicamente su taluni particolari, ad esempio sulla divisione « tripartita », che egli vuol ritrovare dappertutto e che sussiste infatti in molti casi, ma che peraltro non è la sola di cui si debba tener conto, anche limitandosi al dominio in cui egli si è specializzato.

Nel volume in esame, ha inteso dare un quadro dello stato attuale dei suoi studi, e bisogna riconoscere che, almeno, non ha la pretesa di esser pervenuto a risultati definitivi; del resto, le sue scoperte successive lo hanno già indotto a modificare a piú riprese le proprie conclusioni. Si tratta essenzialmente di isolare gli elementi che, nella tradizione romana, sembrano risalire direttamente all'epoca in cui i popoli che si è convenuto di denominare « indo-europei » non si erano ancora suddivisi in parecchi rami distinti, di cui ciascuno doveva per l'avvenire condurre una esistenza indipendente dagli altri. Alla base della teoria del Dumézil è la considerazione della terna di divinità costituite da *Jupiter, Mars* e *Quirinus* (1), viste in correlazione con tre funzioni sociali; d'altra parte, sembra che egli cerchi un po' troppo di ricondurre ogni cosa al punto di vista sociale, il che rischia di produrre con una certa facilità un rovesciamento dei rapporti reali fra i principî e le loro applicazioni. Inoltre, il suo orizzonte è manifestamente limitato da una certa mentalità « giuridica », non sappiamo se acquisita dedicandosi soprattutto allo studio della

(1) Cfr. appunto: Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus,* Boringhieri, Torino 1955 (N.d.R.).

civiltà romana o, al contrario, dovuta ad una tendenza preesistente, per cui è stato particolarmente attratto da quella civiltà; comunque le due cose non ci sembrano del tutto senza rapporto fra loro.

Non è qui il caso di esaminare in dettaglio le questioni trattate in questo libro, segnaleremo tuttavia un'osservazione davvero curiosa, tanto piú che su di essa poggia una parte considerevole delle argomentazioni dell'autore; si tratta del fatto che molti racconti altrove presentati come « miti » si ritrovano, nei loro tratti essenziali, in quella che viene considerata la storia dei primordi di Roma, dal che si dovrebbe concludere che i Romani hanno trasformato in « storia antica » ciò che primitivamente era in realtà la loro « mitologia ». A giudicare dagli esempi forniti dal Dumézil, sembrerebbe esservi qualcosa di vero in questa interpretazione, anche se, probabilmente, non bisogna abusarne, generalizzandola oltre misura. Per la verità, ci si potrebbe anche chiedere se la storia, soprattutto quando si tratta di « storia sacra », non può, in certi casi, riprodurre effettivamente il mito e offrirne come un'immagine « umanizzata », ma va da sé che un tale interrogativo, il quale, in definitiva, si riconduce alla questione del valore simbolico dei fatti storici, non può neppure porsi per lo spirito moderno.

Lü-Tzü

Il Mistero del Fiore d'Oro

a cura di JULIUS EVOLA

Il « Trattato sul Mistero del Fiore d'Oro del Grande Uno » è quasi l'unico testo completo che si conosca, riguardante le pratiche iniziatiche cinesi e in particolare il taoismo operativo. Su esso, il noto sinologo Richard Wilhelm è stato il primo a richiamare l'attenzione, dopo essere riuscito a procurarsi una copia del libro, in precedenza riservato ad organizzazioni segrete.

Gli insegnamenti contenuti in questo trattato erano stati per lungo tempo trasmessi per via orale; essi sono attribuiti al maestro Lü-Tzü, vissuto tra l'VIII e il IX d.C., ed hanno per oggetto procedimenti di una « alchimia interiore » spirituale, la quale, con particolari tecniche di meditazione e di direzione delle correnti sottili dell'organismo, mira alla trasmutazione e all'integrazione dell'essere umano, alla dischiusura della coscienza sulla trascendenza e sull'Originario, dischiusura simboleggiata dal « Fiore d'Oro ».

Gli insegnamenti si rifanno non solo al taoismo, ma anche alla forma « Zen » (in cinese: *Ch'an*) del buddhismo.

Si tratta di un documento unico nel suo genere, anche se dal contenuto « ermetico » e misterioso per la sua stessa natura.

Tradotto in diverse lingue, questo Trattato è ormai considerato come un classico della letteratura esoterica, ma non è privo d'interesse anche da un punto di vista non specialistico.

Lao-Tze

Il libro del principio e della sua azione
(TAO-TE-CHING)

Nuova presentazione commentata con uno studio sul Taoismo

a cura di JULIUS EVOLA

Il Tao-tê-ching di Lao-tze è uno dei principali testi tradizionali dell'Estremo Oriente. Esso contiene una particolare riformulazione dell'antica dottrina del Tao — il Principio, la Via — in termini sia di metafisica, sia di presentazone di un ideale umano superiore (l'« Uomo Reale »). La natura ideografica della lingua cinese fa sì che ogni termine sia suscettibile di diverse interpretazioni, soprattutto in funzione del contesto nel quale è articolato. Ciò è vero ancor piú per il testo di Lao-tze, dato il carattere ellittico e spesso « ermetico » delle sue massime. Così, nelle scuole taoiste il grado di maturità di un discepolo veniva misurato in base ai significati sempre più profondi che egli aveva saputo cogliere studiando il testo e meditando. Nel presentarlo al pubblico italiano in una nuova edizione, Julius Evola si è tenuto al livello interpretativo piú alto, utilizzando anche, nel commento, citazioni delle opere dei principali Padri del taoismo (Lieh-tze e Chuang-tze) per un inquadramento piú completo, mentre nello studio introduttivo ha indicato lo spirito e gli aspetti essenziali del taoismo in genere, ed anche i suoi interessanti sviluppi iniziatici e operativi.

Arthur Avalon

Il potere del serpente

Da quando in Occidente si è diffuso l'interesse per lo Yoga e per analoghe pratiche indù, si è ripetutamente parlato della « misteriosa *Kundalinî* », ma quasi sempre finendo in divagazioni e in fantasie per la mancanza di conoscenze di prima mano.

La *Kundalinî*, chiamata simbolicamente anche « Il Potere del Serpente » per via di una delle sue raffigurazioni, è la forza creatrice fondamentale dell'universo, così come è presente nel corpo umano, ma in esso trovandosi abitualmente allo stato latente e non essendo priva di relazioni con l'energia sessuale.

Nella *Kundalinî* e nel risveglio di essa per mezzo di tecniche precise, una delle varietà dello Yoga, forse la più interessante fra tutte, vede l'organo essenziale per tutte le sue realizzazioni, le quali non hanno un carattere semplicemente contemplativo e ascetico ma mirano al risveglio delle forze segrete del corpo, di quei « centri » invisibili e sovrasensibili nei quali si può conoscere e dominare tutta la gerarchia dei poteri dell'universo, fino al limite, costituito dall'identificazione attiva dello yoghi col Principio Primo.

La presente opera tratta dunque del Potere del Serpente, dal punto di vista sia dottrinale che sperimentale; contiene inoltre la prima traduzione dal sanscrito di due importanti testi. La trattazione investe però necessariamente tutto un insieme di insegnamenti tradizionali indù, specie quelli riguardanti l'anatomia e la fisiologia occulta dell'organismo umano, tanto da fornire al lettore una visione completa e seria di tutto questo dominio di sapienza.

Arthur Avalon è lo pseudonimo usato da sir John Woodroffe per tutti quei suoi libri che non sono soltanto sue opere personali ma che si sono avvalsi dell'aiuto, della collaborazione e delle informazioni di Maestri ed eruditi indù.

Al Woodroffe si deve anche l'edizione di una serie di testi tantrici, oltre a vari altri lavori su analoghi soggetti. La presente opera ha avuto parecchie edizioni inglesi ed è stata tradotta in diverse lingue. In essa il lettore troverà materiale sicuramente autentico, esposto in uno stile semplice ed oggettivo, con ampi riferimenti ai testi ed anche a fonti difficilmente accessibili. Essa costituisce un contributo essenziale nel campo delle scienze spirituali e dello Yoga.

Julius Evola

Metafisica del Sesso

Nuova edizione riveduta e illustrata

Quest'opera di J. Evola ha già una notorietà europea per via di una sua traduzione tedesca e di due edizioni francesi. Essa è unica nel suo genere per considerare il sesso e l'esperienza del sesso secondo aspetti e dimensioni diversi da quelli a cui si sono arrestate le correnti ricerche psicologiche, sessuologiche e anche psicanalitiche. Come l'A. dice esplicitamente, dato che l'epoca attuale è caratterizzata da una specie di ossessione del sesso e della donna e dato anche che la psicanalisi si è sforzata di mettere in risalto il sesso come una potenza elementare oscura e sub-personale, il suo proposito è stato di scoprire una realtà di essa non meno profonda, ma di natura superiore, trascendente.

Il termine « metafisica » nel libro è usato infatti in un doppio senso. Anzitutto, in quello di una ricerca del significato ultimo che hanno l'*eros* e l'esperienza sessuale, significato che porta oltre tutto quel che è fisiologia, istinto di riproduzione, semplice carnalità o pallida sentimentalità. In secondo luogo, una ricerca volta a scoprire non solamente nelle forme più intense della vita erotica, ma anche nell'amore comune, baleni di una « trascendenza », rimozioni momentanee dei limiti della coscienza ordinaria dell'uomo e della donna e perfino aperture sul sovrasensibile.

Tale ricerca ha per controparte la documentazione di ciò che molteplici civiltà antiche o non-europee hanno riconosciuto in fatto di sacralizzazione del sesso, di un uso di esso per fini estatici, magici, iniziatici o evocatori. Al lettore viene offerto un vastissimo panorama che va dai riti segreti e orgiastici tantrici e dal dionisismo alla demonologia e alle esperienze del Sabba e dei « Fedeli d'Amore » medievali, dalla prostituzione sacra e dai Misteri della Donna a pratiche cabbalistiche, arabe, estremo-orientali, ecc. L'accennata metafisica del sesso permette, d'altra parte, di cogliere ciò che agisce anche nel profondo di fenomeni come il pudore, la gelosia, il sado-masochismo, la nudità femminile e il complesso amore-morte.

Inoltre, il libro contiene una ricerca comparata nel campo della mitologia la quale dà il modo di descrivere gli « archetipi » maschili e femminili e, partendo da essi, i tipi fondamentali di uomo e di donna (dèi e dee, uomini e donne »), di abbozzare una psicologia dell'« uomo assoluto » e della « donna assoluta » e di individuare le varietà e le condizionalità del magnetismo sessuale.

A parte l'arditezza delle idee e la spregiudicatezza con cui sono trattati gli argomenti più scabrosi, il materiale selezionato è tale da non trovare riscontro in altra opera esistente.

trebbe ricavarne che semplici indizi o fasci d'indizi, per lo piú nei domini dell'etnografia, della linguistica comparata e delle religioni.
Lo studio dei cicli cosmici, con cui s'inizia la raccolta, data la sua caratteristica di preambolo, non presenta particolari difficoltà, essendo generalmente nota in Occidente l'esistenza di una dottrina dei cicli, nella tradizione indú. Si sa ora dell'esistenza di teorie cicliche anche nella Cabala ebraica e nell'esoterismo islamico.
Le conoscenze cosmologiche tradizionali racchiuse in questi quattro libri costituiscono una somma che senza dubbio non ha uguali in nessuna lingua.

Orizzonti dello spirito

Collana diretta da Julius Evola

Opere pubblicate

J. Evola, **Lo Yoga della Potenza** - Saggio sui Tantra, 4ª edizione
J. Evola, **Metafisica del sesso,** 2ª edizione
J. Evola, **Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo,** 3ª edizione
J. Evola, **La Tradizione Ermetica,** 3ª edizione
J. Evola, **Il Mistero del Graal,** 2ª edizione
J. Evola, **Teoria dell'Individuo Assoluto**
J. Evola, **Ricognizioni**
Lao-Tze, **Il libro del Principio e della sua Azione** (Tao-tê-ching) - A cura di Julius Evola.
Lü-tzu, **Il Mistero del Fiore d'Oro,** 2ª edizione
R. Guénon, **La crisi del mondo moderno**
R. Guénon, **Forme Tradizionali e Cicli Cosmici**

EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

16

EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

FORME TRADIZIONALI E CICLI COSMICI

RENÉ GUÉNON

EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

FORME TRADIZIONALI E CICLI COSMICI

RENÉ GUÉNON